

307217

ACTA ANTIQUA

ACADEMIAE SCIENTIARUM
HUNGARICAE

ADIUVANTIBUS

I. BORZSÁK, J. HARMATTA, GY. NÉMETH, Á. SZABÓ,
S. SZÁDECZKY-KARDOSS, CS. TÖTTÖSSY

REDIGIT

ZS. RITOÓK

TOMUS XL

FASCICULI 1-4



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

2000

ACTA ANT. HUNG.

AAASAM

40
2000

28

ACTA ANTIQUA

A JOURNAL OF THE HUNGARIAN ACADEMY OF SCIENCES

Acta Antiqua publishes papers on classical philology in English, French, German, Italian, Latin and Russian.

Acta Antiqua is published in one volume annually by

AKADÉMIAI KIADÓ
Prielle Kornélia u. 4, H-1117 Budapest, Hungary
<http://www.akkrt.hu>

Manuscripts and editorial correspondence should be addressed to

Acta Antiqua
Ritoók Zsigmond
P.O. Box 107, H-1364 Budapest, Hungary
Phone: (36-1) 267-0966 / 5155

Subscription information

Orders should be addressed to

AKADÉMIAI KIADÓ
P.O. Box 245, H-1519 Budapest, Hungary
Fax: (36-1) 464-8221
E-mail: kiss.s@akkrt.hu

Subscription price for Volume 40 (2000) US\$ 188.00, including normal postage, airmail delivery
US\$ 20.00.

Acta Antiqua is abstracted/indexed in Current Contents – Arts and Humanities, Arts and Humanities
Citation Index.

© Akadémiai Kiadó, Budapest 2000

AAnt 40 (2000) 1–4

PRINTED IN HUNGARY
PXP Ltd., Budapest

ACTA ANTIQUA

ACADEMIAE SCIENTIARUM HUNGARICAE

ADIUVANTIBUS

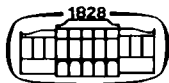
I. BORZSÁK, J. HARMATTA, GY. NÉMETH, Á. SZABÓ,
S. SZÁDECZKY-KARDOSS, CS. TÖTTÖSSY

REDIGIT

ZS. RITOÓK

TOMUS XL

FASCICULI I 4



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

2000

MAGYAR
TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
KÖNYVTÁRA

ACTA ANTIQUA

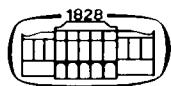
ACADEMIAE SCIENTIARUM HUNGARICAE

HOC VOLUMEN REDIGIT
STEPHANUS BORZSÁK

ADIUVANTIBUS
GABRIELE BOLONYAI
ATTILA FERENCZI
ET
GEORGIO NÉMETH

TOMUS XL

FASCICULI 1–4



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

2000

INDEX

<i>Adamik, Tamás</i> : Laktanz' Menschenbild	3
<i>Alföldy, Géza</i> : Eine verkannte Inschrift des Senators L. Fabricius Cilo aus Rom	15
<i>Bolonyai, Gábor</i> : A Classification of Kinds of speech in Aphthonius' Commentaries	25
<i>Borhy, László</i> : <i>Constantius toto orbe victor triumphator semper Augustus</i>	35
<i>Borzsák, István</i> : Das ‚Vorleben‘ des Cincinnatus	45
<i>Bremer, Jan Maarten</i> : The Amazons in the Imagination of the Greeks	51
<i>Bremmer, Jan N.</i> : Verbal Insulting in Ancient Greek Culture	61
<i>Classen, C. Joachim</i> : Römische Wertbegriffe im Alltag der Römer	73
<i>Danek, Georg</i> : Lukian und die Homer-Erklärung (<i>Verae Historiae</i> 1, 37 und <i>Odyssee</i> 10, 203–9)	87
<i>Ferenczi, Attila</i> : The End of Latinus' World. The Wild Olive Episode of the <i>Aeneid</i> (12. 766–790)	93
<i>Gärtner, Hans Armin</i> : Politische Moral bei Sallust, Livius und Tacitus	101
<i>Gelenczey-Mihálcz, Alirán</i> : Thoughts on Tyranny. Xenophon's <i>Hiero</i>	113
<i>Gesztelyi, Tamás</i> : Abschied von der Gattin. Eine Aeneis Szene auf einem norischen Grabrelief	123
<i>Hajdu, Péter</i> : Die Menschen in <i>De raptu Proserpinae</i> des Claudius Claudianus	133
<i>Handley, Eric W.</i> : Going to Hades: Two Passages of Aristophanes, <i>Frogs</i> (786–794; 1–37)	151
<i>Harmatta, János</i> : Herodot und die Altpersische Novelle	161
<i>Havas, László</i> : Un pseudo-triomphe d'Hadrian aux frontières d'après Florus	175
<i>Heidl, György</i> : „ <i>hoc ego opus edidisse me penitus ignoro</i> “. A Latin Commentary on Matthew	185
<i>Joó, Mária</i> : The Concept of <i>Philia</i> in Plato's Dialogue <i>Lysis</i>	195
<i>Kádár, Zoltán</i> : La „XAPIC“ nei ritratti dei giovani santi di Cipro sui mosaici di S. Giorgio a Salonicco	205
<i>Kákosy, László</i> : Astral Mythology in Egypt	213

<i>Kendeffy, Gábor</i> : The Christian who Could not Bring Himself to Decide whether to Love this World or Hate it	217
<i>Kocziszky, Éva</i> : Der verklärte Sünder. Zur Rezeption des Oedipus-Mythos im 18. Jahrhundert	227
<i>Kovács, Péter</i> : <i>Iuppiter Optimus Maximus Paternus</i> and the <i>cohors milliaria Maurorum</i>	239
<i>Köves-Zulauf, Thomas</i> : <i>Virtus</i> und <i>pietas</i>	247
<i>Lautner, Péter</i> : Iamblichus' Transformation of the Aristotelian <i>κάθαρσις</i> , its Middle-Platonic Antecedents and Proclus' and Simplicius' Response to it	263
<i>Luft, Ulrich</i> : ... <i>statuas dicis</i> ... NHC VI 69 (28). Anmerkungen zum Bildgedanken im hellenistischen Ägypten	283
<i>Madas, Edit</i> : « <i>Species Priami digna est imperio</i> ». Les enseignements d'un sermon du XIII ^{ème} siècle sur saint Ladislas	311
<i>Maehler, Herwig</i> : Io auf der Bühne. Bemerkungen zum Aufführungsdatum des 'Gefesselten Prometheus'	321
<i>Maróti, Egon</i> : Eine Homer-Reminiszenz in der <i>Ars Poetica</i>	331
<i>Mogyoródi, Emese</i> : Thales and the Beginnings of Greek Philosophical Speculation: Problems of Interpretation	335
<i>Most, Glenn W.</i> : Two Notes on Euripides' <i>Iphigeneia among the Taurians</i>	349
<i>Németh, György</i> : Kritias und die Utopie der Tyrannen	357
<i>Pekáry, Thomas</i> : War Sokrates auch Bildhauer?	367
<i>Petersmann, Hubert</i> : Antike Unterhaltungsliteratur zwischen Roman und Satire: Petrons <i>Satyrica</i> , das <i>Iolaos</i> - und das <i>Tinouphisfragment</i>	371
<i>Rimóczy-Hamar, Márta</i> : <i>Arva beata</i> and <i>gens aurea</i>	381
<i>Schenkeveld, Dirk M.</i> : <i>Figurae grammaticae</i> and Solecisms. The Embarrassment of Grammarians and Rhetoricians	389
<i>Schwabl, Hans</i> : Voller Tisch und brennende Lampe. Symbole der Religiosität und der <i>Philantropia</i> . (Zu Plutarch, Quaest. conv. 7, 4 und anderen Stellen des Werkes)	399
<i>Slings, S. R.</i> : Symposion and Interpretation. Elegy as Group-song and the So-called Awakening Individual	423
<i>Smolak, Kurt</i> : Apollo und der Pythoktonos. Zu Paul. Nol., carm. app. 2	435
<i>Solin, Heikki</i> : Horaz und Ferentinum	445
<i>Steiger, Kornél</i> : Eudemos von Rhodos und der Peripatos	449
<i>Tar, Ibolya</i> : <i>Decem menses</i>	453
<i>Töttösy, Csaba</i> : Development of the <i>Actio Perfecta</i> in Latin	459
<i>Várhelyi, Zsuzsanna</i> : Jews in Civic Life under the Roman Empire	471
<i>West, Martin</i> : The Gardens of Alcinous and the Oral Dictated Text Theory	479
<i>West, Stephanie</i> : Priams's Cup: a Note on <i>Iliad</i> 24.429–36	489
<i>Wojtilla, Gyula</i> : Did the Indo-Greeks occupy Pāṭaliputra?	495
<i>Zlinszky, János</i> : Der Prozess Jesu aus der Sicht des antiken Prozessrechts	505

γηράσκει δ' ὁ γέρων κεῖνος ἐλαφρότερον
κοῦροι τὸν φιλέουσιν

SIGISMUNDO RITOÓK
SEPTUAGENARIO

TAMÁS ADAMIK

LAKTANZ' MENSCHENBILD

1. Die Untersuchung des Menschenbildes¹ von Laktanz ist wichtig, weil er in einem Zeitalter lebt, in dem ein Epochenwechsel ebenso im Leben des römischen Reiches wie in der römischen Religion stattfindet. Mit Diokletians Tetrarchie begann eine politische Entwicklung, die von den Christenverfolgungen ab 303 bis zum Edikt von Mailand, 313, das auch den Christen die Glaubensfreiheit zugestand, zur Doppelherrschaft von Konstantin und Licinius, dann zur Alleinherrschaft von Konstantin geführt hatte. Laktanz war Augenzeuge dieser Änderungen; er war etwa vierzig Jahre alt, als Diokletian ihn nach Nikomedien rufen ließ, damit er dort lateinische Rhetorik unterrichtete. Hier hatte Laktanz als Christ die im Jahre 303 beginnende Christenverfolgung überlebt. Zu dieser Zeit hatte er seinen Lehrstuhl verloren. Er wandte sich der literarischen Tätigkeit zu: In seinen Werken wollte er angesichts der neuen Situation die Berufung des christlichen Menschen neu bestimmen. Seine literarische Tätigkeit war von so großem Erfolg gekrönt, daß er im Jahre 316 zum Erzieher von Crispus, dem Sohn des Kaisers Konstantin ernannt wurde.² Das Leben von Laktanz umspannt nicht nur in religiöser Hinsicht einen weiten Bogen, vom Heidentum zum

¹ Diesem Thema hat M. PERRIN ein Buch gewidmet: *L'homme antique et chrétien*. Paris 1981. Siehe auch seinen Kommentar zum Werk von Laktanz *De opificio Dei*: *Lactance L'ouvrage du Dieu créateur*. I-II. Paris 1974.

² Diese Tatsachen aus Laktanz' Leben wissen wir von Hieronymus: *De viris illustribus* c. 80: *hic extrema senectute magister Caesaris Crispi filii Constantini in Gallia fuit, qui postea a patre interfectus est*. Die Jahreszahl 316 stimmt nur annähernd; vgl. Laktanz: *Vom Zorne Gottes*. Eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert von H. KRAFT und A. WLOSOK. Darmstadt 1983, XVI: „Er muß sich unmittelbar nach der Toleranzerklärung von 313 auf den Weg nach dem Westen gemacht und zu Konstantin nach Gallien begeben haben.“ ... „Konstantin beauftragte ihn mit der Erziehung seines ältesten Sohnes Crispus, der 306 (± 1 Jahr) geboren in das Alter gelangt war, wo er eines Lehrers bedurfte“; A. S. CHRISTENSEN: *Lactantius the historian*. Copenhagen 1980, 24: „We can only note that Crispus was proclaimed caesar in 317“ ... „However, there is some evidence that Crispus was born around 305, as he is a child of Constantine's first marriage, and that Lactantius therefore began his teaching around the time that Crispus was made caesar“; *Handbuch der lateinischen Literatur der Antike*, hrsg. von R. HERZOG und P. LEBRECHT SCHMIDT. Bd. 5. *Restauration und Erneuerung: Die lateinische Literatur von 284 bis 374 n. Chr.*, hrsg. von R. HERZOG. München 1989: „Dorthin wurde er von Konstantin etwa 314/315 als Lehrer des Crispus berufen.“

Christentum, sondern auch geographisch: von Afrika bis Nikomedien, und von dort bis Trier. Das Menschenbild von Laktanz kann vielleicht Antwort auf die Frage geben, warum Konstantin eben ihn zum Erzieher seines Sohnes ernannt hat.³

Das Menschenbild von Laktanz untersuche ich auf Grund von drei Werken: *De opificio dei*, *De mortibus persecutorum* und *De ira dei*.⁴ Diese Werke können relativ datiert werden. Das Werk *De opificio dei* entsteht im Jahre 303 oder 304,⁵ denn wir finden einen Hinweis auf die Verfolgung, und im letzten Kapitel kündigt Laktanz sein großes Werk *Divinae institutiones* an, das er im Jahre 305 zu schreiben beginnt. Am Ende seines Werkes *De mortibus persecutorum* erzählt er den Tod von Diokletians Tochter Valeria, die Licinius im Jahre 314 hinrichten läßt, was heißt, daß diese Arbeit oder dieser Teil der Arbeit nach diesem Ereignis geschrieben wurde.⁶ Das Werk *De ira dei*, in dem er die *Divinae institutiones* mehrfach zitiert, entsteht nach den *Institutiones*. Aufgrund der darin vertretenen rechtlichen Anschauungen ist sogar vorstellbar, daß es erst 324 oder später geschrieben wurde.⁷

Die obengenannten drei Werke kann man auch deshalb zusammen erörtern, weil sie in großen Linien dasselbe Thema behandeln: die Lage des Menschen in der Gesellschaft, beziehungsweise in der Welt, oder konkreter: das Verhältnis der Menschen zueinander und zu Gott. Ein Unterschied zwischen den drei Werken besteht darin, daß der Verfasser das in *De opificio dei* umrissene Menschenbild in *De ira dei* theoretisch vertieft, in *De mortibus persecutorum* aber zeigt, wie dasselbe moralische System praktisch zur Geltung kommt, namentlich im Schicksal der Herrscher.

Von Hieronymus angefangen nennt man Laktanz den christlichen Cicero, weil er eingestandenermaßen viel aus Ciceros Werken geschöpft und seinen Stil imitiert hat. Trotzdem erhebt sich die Frage, ob er in diesen drei Werken Sallusts Schriften benutzt hat, die in der Kaiserzeit in weiten Kreisen bekannt waren.

2. Am Anfang des *De opificio dei* konzipiert er sogleich seinen Grundsatz: Der Mensch besteht aus Leib und Seele. Die Funktion des Leibes ist, der Seele zu dienen: *cuius omnis ratio ideo comparata est, ut animo tamquam domino serviat et regatur nutu eius* (1, 10). Dieser Grundsatz war auch für die heidnischen Philosophen und

³ J. FONTAINE weist in seinem Vorwort zu PERRINS Buch darauf hin, daß Laktanz' Anthropologie ein Produkt der konstantinischen Epoche ist: „Mais ce discours anthropologique est prononcé dans le présent de l'ère constantinienne, et par le futur précepteur du César Crispus“ (9).

⁴ Die drei Werke von Laktanz zitiere ich aufgrund der folgenden Ausgaben: Lactance L'ouvrage du dieu créateur. Introduction, texte critique, traduction par M. PERRIN. I II. Paris 1974; Lactance De la mort des persécuteurs. Introduction, texte critique et traduction de J. MOREAU. Paris 1954; Lactance La colère de dieu. Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index par CH. INGREMEAU. Paris 1982.

⁵ Vgl. M. PERRIN: L'ouvrage du dieu ... 15-16.

⁶ J. MOREAU datiert es auf die Jahre 318-319 (op. cit. 34-37); H. KRAFT und A. WLOSOK: op. cit. XVII: „Laktanz habe die Schrift noch in Bithynien geschrieben, noch unter dem Eindruck des Verfolgungsendes, habe sie aber wesentlich später, nach dem Tod Diokletians 316, in Gallien überarbeitet; A. S. CHRISTENSEN: op. cit. 23: „the De Mortibus Persecutorum can be dated between the autumn of 313 (or the winter of 314) and the summer of 316“.

⁷ CH. INGREMEAU: op. cit. 36: „En fait, le traité ne paraît pas avoir été composé en un temps de persécution (il serait donc postérieur à 311), et les préoccupations politiques et juridiques qu'il révèle nous incitent à penser qu'il serait tardif“; U. Pizzani datiert es auf eine frühere Zeit: „De ira Dei, scritto a non molta distanza dall'editto constantiniano del 313“. Augustinianum 16 (1975) 53.

Schriftsteller von Platon an wohl bekannt; vgl. bei Sallust: *Sed nostra omnis vis in animo et corpore sita est: animi imperio, corporis servitio magis utimur; alterum nobis cum dis, alterum cum beluis commune est* (Cat. 1, 2); *Sed dux atque imperator vitae mortalium animus est* (Iug. 1, 3); *Nam uti genus hominum compositum ex corpore et anima est, ita res cunctae studiaque omnia nostra corporis alia, alia animi naturam secuntur* (Iug. 2, 1). Ich habe zwei Gründe, eben Sallust zu zitieren. a) M. Parrin hat in seinem Kommentar alle heidnischen Quellen mit Ausnahme von Sallust zusammengestellt. b) Sallust hat diesen Gedanken in seinen Prologen als Grundlage seiner Geschichtsphilosophie angenommen, und damit hat er ihn überall bekannt gemacht. So hat Laktanz seinen Gedankengang mit einer Idee begonnen, die auch den Heiden bekannt war. Diese Art der Darlegung entspricht wohl dem kryptochristlichen Charakter des *De opificio dei*. Aber die Fortführung ist schon ganz christlich, sogar mit apologetischen Zielen: *Vas est enim quodammodo fictile quo animus id est homo ipse verus continetur, et quidem non a Prometheo fictum, ut poetae locuntur, sed a summo illo rerum conditore atque artifice Deo, cuius divinam providentiam perfectissimamque virtutem nec sensu comprehendere nec verbo enarrare possibile est* (1, 10–11). Laktanz betont einerseits gegen die Gnostiker, daß der Schöpfer Gott und der allmächtige Gott derselbe ist, andererseits gegen die Epikureer, daß die Providenz Gottes in der Welt und ihren Lebewesen existiert und wirkt.

Es gibt Leute, die sich beklagen, daß der Mensch schwach ist: *Queruntur hominem nimis inbecillum et fragilem nasci quam cetera nascuntur animalia* (3, 1), und daß der Mensch sterben muß: *Idem queruntur hominem morbis et immaturae morti esse subiectum* (4, 1). Laktanz antwortet auf diese Klagen wie folgt: Gott gab den Tieren Kraft, damit sie sich verteidigen können, den Menschen aber gab er Schwachheit und Vernunft. Die Vernunft gleicht die körperliche Schwachheit aus: *quia et ingenio poterat armari et ratione vestiri* (2, 6). Es folgt aus seiner Gebrechlichkeit, daß der Mensch sterben muß, und zwar zu unbestimmter Zeit. Eben die Schwachheit ist es, die die Menschen zwingt, sich menschlich in der Gesellschaft zu vereinigen: *Nam fere iura omnia humanitatis, quibus inter nos cohaeremus, ex metu et conscientia fragilitatis oriuntur* (4, 18) ... *Sed quoniam inbecillus est nec per se potest sine homine vivere, societatem adpetit, ut vita communis et ornatio fiat et tutior* (4, 21). Auch hier können wir mit Sallusts Einfluß rechnen. Die Sätze mit dem Verb *queruntur* und das Beiwort *inbecillus* (3, 1; 4, 1) sind Reminiszenzen des ersten Satzes von Sallusts *Iugurtha*: *Falso queritur de natura sua genus humanum, quod inbecilla atque aevi brevis forte quam virtute regatur* (1, 1).

Auch der Hauptgedanke ist bei Sallust und Laktanz derselbe: Die Seele ist wichtiger und wertvoller als der Leib, darum soll man der Seele gemäß leben. Wenn der Mensch – laut Sallust – nach der Tugend lebt, wird ihm alles gelingen und er bedarf keines Glückes: *Sed dux atque imperator vitae mortalium animus est. Qui ubi ad gloriam virtutis via grassatur, abunde pollens potensque et clarus est neque fortuna eget* (Iug. 1, 3). Laut Laktanz ist Gott die *perfectissima virtus*, darum soll der Mensch Gott gemäß leben. Gott hat allein den Menschen für den Himmel geschaffen. Er hat den Menschen auf zwei Beine gestellt, damit er den Himmel betrachten kann, woher er stammt: *Cum igitur statuisset deus ex omnibus animalibus solum hominem facere*

caelestem, cetera universa terrena, hunc ad caeli contemplationem rigidum erexit bipedemque constituit, scilicet ut eodem spectaret unde illi origo est, illa vero depressit ad terram, ut quia nulla his immortalitatis expectatio est, toto corpore in humum proiecta ventri pabuloque servirent (8, 2). Das Gehen auf zwei Beinen, der aufrechte Habitus, ist der Beweis der Zugehörigkeit zu Gott, sowohl nach Platons und Ciceros Meinung als auch nach der Lehre der Gnosis.⁸ Die Gegenüberstellung der Menschen und der Tiere ist sehr wichtig bei Laktanz, und nach der Meinung der Kommentatoren formuliert Laktanz diesen Gedanken aufgrund von Ciceros *Leg.* 1, 9, 26 und *Off.* 1, 31, 105.⁹ Aber diese Gegenüberstellung ist auch bei Sallust zu finden: *Omnis homines, qui sese student praestare ceteris animalibus, summa opem niti decet, ne vitam silentio transeant veluti pecora, quae natura prona atque ventri oboedientia finxit* (*Cat.* 1, 1). Laut V. Pöschl konzipiert Sallust seinen Text nach Cicero, jedoch individuell.¹⁰ Meines Erachtens hat Laktanz ebenso Sallusts wie Ciceros Texte in Betracht genommen. Laktanz' Worte *ventri pabuloque servirent* sind die Reminiszenz von Sallusts Worten: *ventri oboedientia finxit*. Aber es gibt einen großen Unterschied zwischen der Formulierung von Laktanz und Cicero/Sallust: bei Laktanz ist Gott das Subjekt, bei Cicero und Sallust – die Natur.

In der zweiten Hälfte des Werkes schildert Laktanz alle Glieder des menschlichen Körpers. Er will damit beweisen, daß Gott den Menschen schön und zweckvoll geschaffen hat: *Ea vero ipsa quae mutis data et homini denegata sunt, quam mirabiliter in homine ad pulchritudinem faciant, exprimi non potest* (2, 7). Die Schönheit und die Nützlichkeit der Glieder des Menschen ist ein zentraler Gedanke bei Laktanz. Schon in der Einleitung betont er, daß sie zusammengehören: *si utilitatem cogites, instructa, si speciem, ornata videantur: adeo miro modo consentit utilitas cum decore* (2, 8). In der Betonung der Schönheit folgt Laktanz Cicero (*quae figura, quae species humana potest esse pulchrior* [*Nat. deor.* 1, 18, 47]) und Minucius Felix (*Nihil in homine membrorum est, quod non et necessitatis causa sit et decoris* [*Oct.* 18, 1]). Aber er betont die Schönheit der menschlichen Glieder mehr und häufiger als Cicero und Minucius Felix. Bei Laktanz wird die Schönheit zu einer wichtigen Kategorie der christlichen Ästhetik, so in der Literatur wie im menschlichen Leib, der als Schöpfung Gottes schön und heilig ist.

Wie oben gesagt, ist die Tugend für Sallust das wichtigste in der Geschichte der Menschen; vgl. *Quae homines arant navigant aedificant, virtuti omnia parent* (*Cat.* 2, 7).¹¹ Auch bei Laktanz spielt die Tugend eine grundlegende Rolle. Am Ende seines Werkes hebt er hervor, wir verdanken es Gott, daß wir leben: *illius munus est quod spiramus, quod vivimus, quod vigemus* (19, 5). Es hängt aber von uns ab, ob wir mit der Zugehörigkeit zu Gott leben wollen oder nicht: *Hoc igitur dei munere caelesti atque praeclaro an utamur in nostra esse voluit potestate: hoc enim concessit ipsum hominem virtutis sacramento religavit, quo vitam posset adipisci* (19, 8).

⁸ Vgl. A. WLOSOK: Laktanz und die philosophische Gnosis. Heidelberg 1960, 47; 180–231.

⁹ Vgl. M. PERRIN: L'ouvrage du dieu créateur 301–305.

¹⁰ V. PÖSCHL: Zum Anfang von Sallusts *Catilina*. In: *Forschungen zur römischen Literatur*. Festschrift zum 60. Geburtstag von Karl Büchner (hrsg. W. WIMMEL). Wiesbaden 1970, I. 254–261; vgl. P. MCGUSHIN: C. Sallustius Crispus, *Bellum Catilinae*. A commentary. Leiden 1977, 30–31.

¹¹ Vgl. P. MCGUSHIN: op. cit. 40–41.

Die Worte *virtutis sacramento religavit* entstammen der Militärsprache, wo es heißt: *sacramento militiae religare* – sagen die Kommentatoren.¹² Aber nach den Angaben der großen Wörterbücher existiert der Ausdruck *sacramento militiae religare* nicht. Das Wort *sacramentum* oder *sacramentum militiae* kann Soldateneid bedeuten, aber der Ausdruck *sacramento militiae religare* kommt in klassischen Texten nicht vor; vgl. *obligat militiae sacramento* Cic. *Off.* 1, 36; *neu quis ... sacramento rogavisset ad signa convenire* Caes. *Gal.* 6, 1, 2; *neu quis invitus sacramento dicere cogatur* Caes. *Civ.* 1, 86, 4; *sacramenti religionem rupisti* Liv. 28, 27, 4; *ut idem sacramentum acciperent* Tac. *Hist.* 4, 21; *resumpto Vespasiani sacramento* Tac. *Hist.* 4, 37.¹³ Der Ausdruck *sacramento virtutis religare* ist also typisch laktanzianisch. Gott ist für Laktanz *perfectissima virtus*, und er führt das Wort *religio* auf *religare* zurück (vgl. *Inst.* 4, 28). Damit will Laktanz darauf hinweisen, daß der christliche Mensch sich Gott mit seinem Eid der Tugend verpflichtet, wie der Soldat seinem Kaiser mit seinem Soldateneid.

In zwei Handschriften (*Parisinus* 1662 und *Gothanus* 1, 55) gibt es nach 19, 8 einen ‚dualistischen Zusatz‘, in dem unter anderem diese Sätze zu finden sind: *dedit ei et constituit adversarium nequissimum et fallacissimum spiritum, cum quo in hac terrestri vita sine ulla securitatis requie dimicaret. ... quia virtus esse non poterit, nisi fuerit compar aliquis, in quo superando vim suam vel exerceat vel ostendat. Nam ut victoria constare sine certamine non potest, sic nec virtus quidem ipsa sine hoste. Itaque quoniam virtutem dedit homini, statuit illi ex contrario inimicum, ne virtus otio torpens naturam suam perderet.*¹⁴ A. Wlosok erläutert Laktanz' Dualismus wie folgt: „Gott schuf vor der Welt ein ihm ähnliches Geisteswesen, den Sohn. Danach schuf er einen weiteren Geist, der ursprünglich dem ersten ähnlich, also gut war. Er wurde jedoch böse, weil er in Neid gegen den ersten verfiel. Diese beiden ursprünglichen Geisteswesen sind als Quellen von gut und böse gedacht; die Frage nach dem Ursprung des Bösen findet dadurch eine vorläufige Antwort, während die letzte Antwort in dem freien Willen Gottes zu suchen ist.“¹⁵ Die Wendung *virtutis sacramento religavit* spielt „verschlüsselt auf die aus der Taufe erwachsene Verpflichtung“¹⁶ an. Später, nach der Christenverfolgung, wollte Laktanz seine Leser genauer orientieren, darum stellt er das Wesen der Tugend ausführlicher dar. Diese Lösung des Problems des dualistischen Zusatzes scheint mir wahrscheinlich zu sein, denn Laktanz hat einerseits schon früher in diesem Werk auf den Teufel angespielt (1, 6–9), andererseits ist die Auffassung, daß die Tugend ihren Gegensatz haben soll, typisch römisch. Als Sallust die Ursache des Niedergangs von Rom beschreibt, betrachtet er die Zerstörung von Karthago für die Hauptursache von Roms Verlotterung: *Sed ubi labore atque iustitia res publica crevit, reges magni bello domiti, nationes ferae et populi ingentes vi subacti, Carthago aemula imperi Romani ab stirpe interiit ..., saevire fortuna ac miscere omnia coepit* (*Cat.* 10, 1). *Postquam divitiae honori esse coepere et*

¹² A. WLOSOK: op. cit. 184; M. PERRIN: op. cit. 409.

¹³ Vgl. Oxford Latin Dictionary. Edited by P. G. W. Glare. Oxford 1982, 1675.

¹⁴ Vgl. E. HECK: Die dualistischen Zusätze und die Kaiseranreden bei Lactantius. Heidelberg 1972, 116–126; M. PERRIN: op. cit. 86–94; 210–213; 410–416.

¹⁵ H. KRAFT und A. WLOSOK: op. cit. Zur Einführung XIII.

¹⁶ E. HECK: op. cit. 125.

eas gloria imperium potentia sequebatur, hebescere virtus (Cat. 12, 1); *Nam ante Carthaginem deletam populus et senatus Romanus placide modesteque inter se rem publicam tractabant, neque gloriae neque dominationis certamen inter civis erat: metus hostilis in bonis artibus civitatem retinebat* (Iug. 41, 2). Laut P. McGushin übernahm Laktanz die Wendung *Carthago aemula imperi Romani* von Sallust: „a phrase copied by Vell. Pat. I. 12. 6; Lactantius, *Inst.* 7. 15.15“.¹⁷ Also bilden bei Laktanz *virtus* und *fallacissimus spiritus* einen Gegensatz, bei Sallust *virtus* und *metus punicus*. So können wir aufgrund des Obengesagten feststellen, daß Laktanz, obwohl er vom christlichen Menschen spricht, dennoch allgemeine Termini gebraucht, die auch auf die Anhänger heidnischer Religionen bezogen werden können. Diesen Anspruch der Universalität konnte Laktanz restlos realisieren, weil er mit den Gedanken und Wörtern der größten römischen Klassiker, Cicero, Sallust und Seneca¹⁸ konzipierte.

3. In seinem Werk *De ira dei* will Laktanz die These beweisen, daß es bei Gott Zorn und Gunst gebe. Er verteidigt diese seine Lehre gegen die Epikureer und die Stoiker.¹⁹ Die ganze Religion beruht nach Laktanz letztlich auf dem Zorn und der Gunst Gottes: *Nam neque honor ulus deberi potest deo, si nihil praestat colenti, nec ullus metus, si non irascitur non colenti* (6, 2). Während Laktanz in *De opificio dei* das Wesen der Menschlichkeit in der Sprache und im Verstand des Menschen gesehen hat, sieht er es in *De ira dei* darin, daß der Mensch Gott erkennen kann. Indem das Wesen der Religion die Gerechtigkeit ist, kann kein anderes Geschöpf außer dem Menschen zur Gerechtigkeit gelangen. Der Mensch allein ist nämlich imstande, seine Güter mit anderen zu teilen: *Religionis est propria iustitia, quae nullum aliud animal attingit. Homo enim solus inperit, cetera sibi conciliata sunt. Iustitiae autem dei cultus ascribitur: quem qui non suscipit, hic a natura hominis alienus vita pecudum sub humana specie vivet* (7, 13). Aus diesen Äußerungen wird offenkundig, daß die Diktion in diesem Werk strenger und juristischer ist als in dem vorigen. Ein Grund der Religion ist die Furcht. Wenn der Zorn aufhört, hört auch die Furcht auf, und die Menschen werden wie wilde Tiere leben: *Ita fit ut religio et maiestas et honor metu constet: metus autem non est ubi nullus irascitur* (8, 7). Laut Ch. Ingreneau entspricht dieses Verhältnis des Menschen zu Gott der römischen Mentalität.²⁰ A. Wlosok schreibt wie folgt: „Laktanz ist Römer, ... Dementsprechend beruht die Weltordnung auf der Tatsache, daß Gott sich zur Welt als pater und dominus verhält. In unserer Schrift ist Laktanz ganz ähnlich verfahren; er hat den römischen Begriff des Imperiums gewählt, um daran zu zeigen, daß die von ihm Zorn genannte Bereitschaft Gottes, die strafende Gerechtigkeit auszuüben, eine notwendige Voraussetzung für

¹⁷ P. MCGUSHIN: op. cit. 87.

¹⁸ Laut R. M. OGILVIE kannte Laktanz wahrscheinlich nur *Catilina* von Sallust: The Library of Lactantius. Oxford 1978, 41: „but Lactantius was probably only acquainted with the *Catiline*, and more philosophical parts of it at that.“ ... „He does indeed refer to some phrases from the *Histories* but their nature of the phrases indicates their immediate source.“ ... „There is only one allusion claimed for the *Jugurtha* (4, 16, 3 - *Jug.* 1, 3) but that is too remote to merit further examination.“

¹⁹ CH. INGRENEAU: op. cit. 16-17.

²⁰ CH. INGRENEAU: op. cit. 246.

die Erhaltung der Welt ist.²¹ Tatsächlich schreibt Sallust die großen Erfolge und die Gerechtigkeit der Altrömer der Tatsache zu, daß sie das religiöseste Volk waren: *Operae pretium est, ... visere templa deorum, quae nostri maiores, religiosissimi mortales, fecere. Verum illi delubra deorum pietate, domos suas gloria decorabant, neque victis quicquam praeter iniuriae licentiam eripiebant* (Cat. 12, 3). Als die Verkommenheit begann, vernachlässigten die Römer die Götter (*deos neglegere*, Cat. 10, 4), vermischten die menschlichen und die göttlichen Gesetze (*divina atque humana promiscua ... habere*, Cat. 12, 2; *quae contentio divina et humana cuncta permiscuit*, Iug. 5, 2).

Dieser Gott, vor dem man sich fürchten muß, ist alleinig. Mehrere Götter können nicht sein, denn wenn es mehrere Götter gäbe, müßte Gott seine Macht teilen und könnte nicht allmächtig sein: *Deus igitur unus est, in quo vis et potestas consummata nec minui potest nec augeri* (11, 3). Nach dieser Äußerung kommt ein Passus, in dem die Wichtigkeit der Einheit, das heißt, die Richtigkeit der Monarchie im Himmel und auf der Erde hervorgehoben wird²²: *Non possunt igitur in hoc mundo multi esse rectores, nec in una domo multi domini, ... sicut nec animae plures in uno corpore: adeo in unitatem natura universa consentit* (11, 4). Man kann diese Stelle richtig interpretieren, wenn man sie dem gegenüberstellt, was Laktanz in *De opificio dei* über die Zwillingsmacht im Zusammenhang mit den paarigen Gliedern gesagt hat: Obwohl der Körper eine Einheit ist, besteht er dennoch aus paarigen Gliedern und Organen, ebenso wie das Universum: *ut sicut in ipso mundo summa rerum vel de simplici duplex vel duplici simplex et gubernat et continet totum, ita in corpore de duobus universa compacta indissociabilem praetenderent unitatem* (10, 11). Diese Behauptung hat sowohl politische als auch theologische Bedeutung: politisch weist sie auf die Doppelherrschaft der beiden *Augusti*, Diokletian und Maximian, theologisch auf den Gottvater und auf Gott den Sohn²³ hin. In *De ira Dei* preist Laktanz die Monarchie. Meines Erachtens kann man aus dieser Stelle schließen, daß das ganze römische Reich in Konstantins Händen war, als Laktanz diese Sätze schrieb. Konstantins endgültiger Sieg über Licinius fällt in das Jahr 324.

Ähnlich machen jene Stellen die spätere Datierung wahrscheinlich, in denen Laktanz die Gerechtigkeit des Zorns und der Strafe betont. Gott zürnt den Übeltätern und er straft sie mit Recht (16, 15). Auch wir Menschen sind mit Recht denen böse, die unter unserer Macht stehen: unseren Sklaven, Kindern, Frauen und Schülern (*servi, liberi, coniuges, discipuli*), wenn sie eine Schuld auf sich laden: *Ergo surgimus ad vindictam, non quia laesi sumus, sed ut disciplina servetur, mores corrigantur, licentia conprimatur. Haec est ira iusta; quae sicut in homine necessaria est ad pravitatis correctionem, sic utique in deo, a quo ad hominem pervenit exemplum* (17, 17–18). Wir wissen, daß Konstantin strenge Gesetze erlassen hat. Wo Laktanz von der *ira*

²¹ H. KRAFT, A. WLOSOK: op. cit. Zur Einführung XXIV.

²² Vgl. J. VOGT: Pagans and Christians in the Family of Constantin the Great. In: The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century. Essays edited by A. MOMIGLIANO. Oxford 1964, 38; 43.

²³ M. PERRIN behandelt dieses Problem in seinem Kommentar ausführlicher: op. cit. 327–329; vgl. S. BRANDT: Ueber die Quellen von Laktanz' Schrift *De opificio Dei*. Wiener Studien 13 (1891) 258–259.

iusta spricht und von der Bestrafung der Söhne und der Gattinnen, fällt uns ein, daß Konstantin im Jahre 326 seinen erstgeborenen Sohn Crispus hinrichten ließ, und nicht lange danach auch seine Frau, Crispus Stiefmutter.²⁴ Wenn Laktanz mit diesen Stellen die Tat des Kaisers rechtfertigen und begründen wollte, dann sind sie im Jahre 326 entstanden. In diesem Jahr war Laktanz etwa 76 Jahre alt. Wir können zwar nicht beweisen, daß er in diesem Jahr noch lebte, aber auch das Gegenteil davon ist unbewiesen.²⁵ Übrigens finden wir auch bei Sallust eine strenge juristische Anschauung. Die Altrömer strafen den Ungehorsam ebenso wie die Feigheit: *in bellos saepius vindicatum est in eos, qui contra imperium in hostem pugnaverant quique tardius revocati proelio excesserant, quam qui signa relinquere aut pulsati loco cedere ausi erant* (Cat. 9, 4). Der Vater konnte seinen Sohn rechtmäßig töten: *In iis erat Fulvius, senatoris filius, quem retractum ex itinere parens necari iussit* (Cat. 39, 5).

4. In seinem Werk *De mortibus persecutorum* legt Laktanz an konkreten Ereignissen dar, daß Gott den schlechten, das heißt, den die Christen verfolgenden Kaisern, zürnt, die guten aber, das heißt, die die Christen beschirmenden Kaiser begünstigt. Wie grausam Gott in der Strafe sein kann, zeigen die Schilderungen vom Tod der Kaiser Valerian, Galerius und Maximinus (5., 33. und 49. Kapitel). Gott belegt die Verfolger mit denselben Strafen, mit denen sie die Christen belegt hatten. Galerius hat zum Beispiel das Fleisch vom Körper der Christen langsam abgebrannt, damit sie lange leiden (21, 7–11). Ebenso ließ Gott das Fleisch von seinem Körper abfaulen, und sein Siechtum dauerte ein Jahr lang (33, 7–10). Wie großmütig aber Gott in der Belohnung ist, zeigt er am Schicksal der Kaiser Konstanz und Konstantin. Konstanz durfte in seinem Bett eines natürlichen Todes sterben, weil er Diokletians Erlass gegen die Christen nicht durchgeführt hatte (24, 8). Konstantin hat von Gott die Herrschaft bekommen, weil er die Christen immer verteidigte und beschirmte.

Dem Menschenideal, das er in seinen Werken *De opificio dei* und *De ira dei* geschaffen hat, entspricht der Charakter von Konstantin: *Constantio quoque filius erat Constantinus, sanctissimus adulescens et illo fastigio dignissimus, qui insigni et decoro habitu corporis et industria militari et probis moribus et comitate singulari a militibus amaretur, a privatis et optaretur* (18, 10). Als Galerius den jungen Konstantin mit verschiedenen Praktiken umbringen wollte, konnte er ihm nichts anhaben: *Nam et in insidiis saepe iuvenem adpetiverat, quia palam nihil audebat, ne contra se arma civilia et, quod maxime verebatur, odia militum concitaret, et sub obtentu exercitii ac lusus feris illum obiecerat, sed frustra, quoniam dei manus hominem protegebatur* (24, 4–5). Diese Schilderung von Konstantins Prominenz und wie Galerius ihn umbringen wollte, erinnert uns an den jungen Iugurtha und wie König Micipsa ihn

²⁴ Die Reihenfolge *servi, filii, coniuges, discipuli* entspricht der Hierarchie in der römischen Familie; vgl. CH. INGREMEAU: op. cit. 337; A. WŁOSOK: op. cit. 234 Anm. 10; A. WŁOSOK: Vater und Vortervorstellungen in der römischen Kultur. In: Das Vaterbild im Abendland I. Hrsg. von H. TELLENBACH. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 48–54; E. DASSMANN: Kirchengeschichte II/1. Konstantinische Wende und spätantike Reichskirche. Stuttgart, Berlin, Köln 1996, 43–44.

²⁵ E. HECK denkt, daß Laktanz im Jahre 325 gestorben ist, denn er konnte die Neubearbeitungen seines Werkes *Divinae Institutiones* nicht vollenden. Die Neubearbeitung hat er im Jahre 324 begonnen, das zeigen die zwei Kaiseranreden in *Divinae Institutiones*, die im Jahre 324 geschrieben wurden: Die dualistischen Zusätze und die Kaiseranreden bei Laktanz. *Studia Patristica* 13 (1975) 188. Aber diese Tatsache – wenn sie richtig ist – kann nicht beweisen, daß Laktanz im Jahre 325 starb.

beseitigen wollte: *Qui ubi primum adolevit, pollens viribus, decora facie, sed multo maxime ingenio validus, non se luxu neque inertiae conrumpendum dedit, sed, uti mos gentis illius est, equitare, iaculari; cursu cum aequalibus certare et, quom omnis gloria anteiret, omnibus tamen carus esse* (Iug. 6, 1). Micipsa hatte Angst vor Iugurtha um seine Söhne, aber er wagte nicht ihn offen zu beseitigen: *ad hoc studia Numidarum in Iugurtham adensa, ex quibus, si talem virum dolis interfecisset, ne qua seditio aut bellum oriretur, anxius erat* (Iug. 6, 3). So sandte er Iugurtha in den Numantiner Krieg, *sperans vel ostentando virtutem vel hostium saevitia facile eum occisurum* (Iug. 7, 2). Konstantin aber – von Iugurtha abweichend – blieb gut für immer: er hat Gott und die Christen verteidigt, sobald er zur Herrschaft gelangt war (24, 9).

Die Erzählung des Todes von Maximian ist eine heikle Frage, die Konstantins Person peinlich hätte berühren können. Laktanz tut alles, um Konstantin mild und gnädig, Maximian aber böse und eidbrüchig darzustellen. Als der alte Maximian sich gegen seinen Schwiegersohn, das heißt, gegen Konstantin empört, besiegt ihn Konstantin, schon jedoch sein Leben (29). Aber Maximian schwört sich wieder gegen den Kaiser, diesmal mit seiner Tochter, also mit Konstantins Frau. Fausta indes offenbart ihrem Mann den Plan. Konstantin läßt einen Eunuch in sein Bett legen und Maximian tötet diesen anstelle des Kaisers. Als er aus dem Schlafzimmer triumphierend heraustritt, steht er plötzlich vor seinem Schwiegersohn. Fassungslos steht der Mörder: *Haeret manifestarius homicida et mutus stupet, quasi „dura silex aut stet Marpesia cautes“*²⁶ (30, 5). Hier ist kein Platz mehr für Verzeihung. Konstantin befiehlt dem Schwiegervater, seinem Leben mit eigenen Händen ein Ende zu machen. Maximian erhängt sich. Auch die heidnischen Quellen erwähnen Maximians Verschwörung gegen Konstantin: *Cumque specie officii dolis compositis Constantinum generum tentaret acerbè, iure tandem interierat* (Aur. Vict. Caes. 40, 22). *Maximianus Herculus a Constantino apud Massiliam obsessus, deinde captus, poenas dedit mortis genere postremo, fractis laqueo cervicibus* (Epit. de caes. 40, 5). Aurelius Victor betont also, daß Maximian rechtmäßig getötet wurde, und der unbekannte Verfasser der *Epitome* erwähnt die Erhängung. So stimmen sie mit Laktanz überein. Eutropius weist auf die Rolle von Fausta hin: *moliens tamen Constantinum reperta occasione interficere. ... Detectis igitur insidiis per Faustam filiam, quae dolum viro enuntiaverat, profugit Herculus Massiliaeque oppressus ... poenas dedit iustissimo exitu* (10, 3). So steht er mit Laktanz im Einklang. Aber die Szene mit dem Eunuch ist nur bei Laktanz zu finden. Sie scheint fabelhaft zu sein, doch hat sie eine Parallele in dem apokryphen Werk *Das dritte Makkabäerbuch* (1, 2–3)²⁷. Die Beschreibung dieses Ereignisses beweist, daß Laktanz sein Werk oder einige Teile seines Werkes in Trier, am Hofe von Konstantin geschrieben hatte. Man kann sich nämlich nicht gut vorstellen, daß Laktanz diese Geschichte in Nikomedien schreiben konnte, da er sich Konstantins Zensur unterwarf, die nur in Trier stattfinden konnte.²⁸

²⁶ Vgl. T. ADAMIK: Die Funktion der Vergilzitate in Laktanz' *De mortibus persecutorum*. In: Symposium Vergilianum. Herausgegeben von I. Tar. Szeged 1984, 85–95.

²⁷ Vgl. J. MOREAU: op. cit. 374–375.

²⁸ Ich kann mich der Meinung von Christensen nicht anschließen: „One must conclude, therefore, that Lactantius remained in Bithynia throughout the persecution and that he wrote his work there“; op. cit. 25.

Gott verteidigt Konstantin auch gegen Maxentius. Im 44. Kapitel, das man als den Höhepunkt des ganzen Werkes bezeichnen kann, erzählt Laktanz die Schlacht bei der Mulvius-Brücke. Konstantin erhält im Traum eine Mahnung, daß er das himmlische Zeichen Gottes (*caeleste signum dei*) auf die Schilde der Soldaten setzen und dann erst die Schlacht beginnen soll. Er macht es: *Facit ut iussus est et trans-versa X littera I summo capite circumflexo, Christum in scutis notat* (44, 5). Einige Forscher denken, daß dieses Zeichen ursprünglich ein sechszackiger Stern – ein Symbol des *Sol Invictus* – war, so daß dieses auch, die heidnischen Soldaten Konstantins akzeptieren konnten. J. Moreau hält es berechtigt für ein Christus-Monogramm.²⁹ „Die Soldaten Constantins bekämpfen am Pons Mulvius im J. 312, auf himmlische Weisung mit dem Christus-Zeichen ‚bewaffnet‘ in Maxentius, der kein Verfolger war, den ‚Feind der Römer‘, so daß Konstantin als Vertreter der römischen und der christlichen Sache zugleich erscheint.“³⁰ Konstantins Traum hat eine Parallele in 2. Makkabäer 15: der Makkabäer bekommt ein goldenes Schwert, das Jeremia ihm gibt mit den Worten: „Nimm das heilige Schwert, das Gott dir schenkt. Mit ihm wirst du die Feinde schlagen.“³¹ So hat M. von Albrecht recht, als er über das Werk schreibt: „Die Grundtendenz erinnert an die *Makkabäer-Bücher*.“³²

Beachtenswert ist seine Beschreibung der Taten von Licinius. Laktanz schildert ihn positiv in den folgenden Situationen. Licinius heiratet Constantia, die Halbschwester von Konstantin (45, 1). Er betet mit seinem Heer zusammen zum höchsten Gott, (*summus deus*) und Gott schenkt ihm den Sieg über Maximinus (46–47). Nach dem Sieg kehrt er nach Nikomedien zurück, sagt Gott Dank und erläßt das sogenannte Toleranzedikt von Mailand (48). Aber wir finden auch negative Züge in seiner Beschreibung. Er war der Freund des bösen Galerius und gab ihm oft Rat (20, 3). Er läßt die ganze Familie des Kaisers Galerius umbringen, obwohl der sterbende Galerius seinen Sohn und seine Frau seinem Schutz empfohlen hat (35, 3). Man kann fühlen, daß Laktanz Valeria und ihre Mutter bemitleidet, die wegen ihrer Keuschheit schon unter Maximinus viel gelitten haben (39–41). Und jetzt müssen sie wegen ihrer Keuschheit sterben (51–52). Die Beschreibung von Licinius' Grausamkeiten deutet an, daß sich Constantins und Licinius' Verhältnis zueinander verschlechtert hat, als Laktanz diese Ereignisse niederschreibt.³³ Tatsächlich kam es bereits im Jahre 316 zu einer kriegesischen Auseinandersetzung.³⁴

Wie oben gesagt, können wir auch in *De mortibus persecutorum* mit Sallusts Einfluß rechnen. In der Synkrisis zweier böser Kaiser – Diokletian und Maximian (8) – fühlen wir die ironische Reminiszenz der Synkrisis von Caesar und Cato (*Cat.* 53, 6–54, 6). Außerdem hat der Satz *nec enim possent in amicitiam tam fidelem cohaerere, nisi esset in utroque mens una, eadem cogitatio, par voluntas, aequa sententia* (8, 1) eine Parallele bei Sallust: *nam idem velle atque idem nolle, ea demum*

²⁹ J. MOREAU: op. cit. 434–436.

³⁰ R. HERZOG: op. cit. 396.

³¹ Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung. Freiburg, Basel, Wien 1996, 581.

³² M. von ALBRECHT: Geschichte der römischen Literatur. München 1992, II 1266.

³³ J. MOREAU weist in seinem Kommentar darauf hin, daß die Beschreibung der Taten von Licinius doppelsinnig ist und eine verborgene Kritik gegen Licinius enthält; op. cit. 168–170.

³⁴ Vgl. CH. HABICHT: Zur Geschichte des Kaisers Konstantin. *Hermes* 86 (1958) 370.

firma amicitia est (Cat. 20, 4)³⁵ – sagt Catilina. Nach Maximians Meinung ist die glückliche Regierung wie folgt: *His rebus beatum se iudicabat, his constare felicitatem imperii sui putabat, si libidini et cupiditati malae nihil denegaret* (8, 6). Sallust sagt dasselbe, nur mit anderen Worten: *proinde quasi iniuriam facere, id demum esset imperio uti* (Cat. 12, 5).

5. Aus meinen Untersuchungen möchte ich die folgenden Ergebnisse hervorheben:

a) Obwohl die beiden theoretischen Werke von Laktanz, *De opificio dei* und *De ira dei*, vom christlichen Menschen handeln, werden in ihnen die theologischen Haarspaltereien vermieden und allgemeine Termini verwendet, die sich auch auf die anderen Religionen beziehen können. Zum Beispiel kann der Ausdruck *summus deus* auch den höchsten Gott der Stoiker bedeuten, sogar den synkretistischen Begriff der Gottheit, der in Laktanz' Epoche allgemein bekannt war.³⁶ Dieselbe Allgemeinheit der Termini kann man in Konstantins Äußerungen zu religiösen Fragen finden³⁷.

b) Laktanz propagiert in seinen Werken die religiösen und politischen Ideen Konstantins.³⁸ Die Veränderungen, die wir in seinem Menschenbild beobachteten – er rühmt zum Beispiel, die Doppelherrschaft in *De opificio dei*, aber in *De ira dei* rühmt er die Monarchie; den Unterschied zwischen den Tieren und den Menschen sieht er in der Vernunft in *De opificio Dei*, aber in *De ira dei* in der Religiosität –, können mit den Veränderungen von Konstantins Politik erklärt werden. Sein positiver Held ist in *De mortibus persecutorum* der junge Konstantin, der den Gott der Christen ehrt und verteidigt, darum gibt derselbe Gott ihm die Macht über die Welt. Ihr Verhältnis war aber dialektisch. Laktanz hat als Rhetor und christlicher Philosoph „die politische Konzeption des ersten christlichen Kaisers maßgeblich“³⁹ beeinflusst. Darum hat der Kaiser eben ihn zum Erzieher seines Sohnes gewählt. Daß der Kaiser die wirksame Propaganda hochachtete und jene Werke belohnte, die seine Regierung rühmten, läßt sich mit dem Fall von Optatius Porfyrius dokumentieren: Porfyrius hat aus der Verbannung seine Gedichte an Konstantin gesandt und wurde aus dem Exil zurückgerufen. Er hatte in seinen Gedichten den Kaiser gerühmt sowie in der äußeren Form von Bildgedichten das Christus-Zeichen dargestellt, in dem Konstantin gesiegt hatte.⁴⁰

c) Obwohl die spätere Tradition Laktanz den *Cicero christianus* genannt hat, hatte Laktanz auch Sallusts Werke gelesen, die nicht nur mit ihrer Anschauung, son-

³⁵ Vgl. J. MOREAU: op. cit. 250.

³⁶ Vgl. In Praise of Constantin. A Historical Study and New Translation of Eusebius' Tricennial Orations. By H. A. DRAKE. Berkeley, Los Angeles, London 1976, 46–60.

³⁷ Das ist von Konstantins Seite zu verstehen, denn seine Armee war „in überwältigendem Maße heidnisch, und er mußte auch die heidnischen Soldaten und die Mehrheit der höheren Verwaltung gewinnen“ – wie A. H. M. JONES schreibt: Der soziale Hintergrund des Kampfes zwischen Heidentum und Christentum. In: Das frühe Christentum im römischen Staat. Herausgegeben von R. Klein. Darmstadt 1971, 346, 358.

³⁸ Vgl. F. HEIM: L'influence exercée par Constantin sur Lactance: sa théologie de la victoire. In: Lactance et son temps. Théologie historique éd. par J. FONTAINE et M. PERRIN. Paris 1978, 70.

³⁹ H. KRAFT, A. WLOSOK: op. cit. Zur Einführung XXV.

⁴⁰ Vgl. Publilii Optatiani Porfyrii *Carmina*. Recensuit I. POLARA. Paravia, Torino 1973: carm. 8., 14., 19., 24.

dern auch mit ihrem Wortbestand Wirkung auf ihn hatten. Die frühere Untersuchung hat Sallusts Einfluß auf Laktanz nicht tief erforscht (R. M. Ogilvie hat zum Beispiel nur die *Divinae institutiones* untersucht),⁴¹ weil die Forscher wußten, daß Laktanz eine schlechte Meinung von Sallust hatte: ... *quod quidem non fugit hominem nequam Sallustium. qui ait: 'sed nostra omnis vis in animo et corpore sita est; animi imperio, corporis servitio magis utimur.'* recte, si ita vixisset, ut locutus est (*Inst. div.* II 12, 12 p. 157, 13 Brandt). Diese Äußerung bedeutet nicht nur, daß Laktanz Sallusts *Catilina* gelesen hat, sondern daß er auch die schlechten Gerüchte über Sallusts Leben gekannt hat.

Eötvös-Loránd-Universität
Institut für Klassische Philologie
H-1364 Budapest Pf. 107

⁴¹ R. M. OGILVIE: op. cit. 41–42.

GÉZA ALFÖLDY

EINE VERKANNTTE INSCRIFT DES SENATORS L. FABIVS CILO AVS ROM

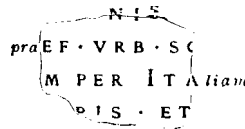
Von zahllosen epigraphischen Denkmälern der Antike sind uns nur kleine Fragmente mit einigen wenigen Buchstaben erhalten geblieben.¹ Die Zuordnung und die zumindest partielle Ergänzung derartiger Texte, durch die wir neue historische Erkenntnisse gewinnen können, ist dennoch nicht selten möglich. Hierfür sind natürlich nicht nur Phantasie und Intuition, sondern entsprechende objektive Voraussetzungen erforderlich. Besonders günstig sind sie, wenn von einer Inschrift in irgendwelcher Hinsicht signifikante Textreste vorhanden sind, deren Bedeutung dank informativer Parallelen erkannt werden kann. Genau dies ist der Fall bei dem Fragment einer Inschrift aus Rom, deren Untersuchung den Gegenstand des vorliegenden Beitrages bildet.

Es handelt sich um das ringsherum abgebrochene Bruchstück einer Tafel aus hellgrauem Marmor (siehe Abb. 1). Die Vorderseite ist geglättet. Die Rückseite ist rauh, was am ehesten so zu erklären ist, daß die Tafel ursprünglich in ein Bauwerk eingelassen war. Die Maße des Fragmentes, von dem nach den Erstveröffentlichungen links noch zusätzlich ein Stück abgebrochen und verlorengegangen ist, sind bescheiden: Die erhaltene Höhe beträgt 33 cm, die erhaltene Breite 27 cm, die Tiefe 3,5 cm. Vorhanden sind die Reste von vier mit *litterae actvariae* geschriebenen Zeilen. Die Buchstaben sind – bis auf eine 6,5 cm hohe *I longa* in der 3. Zeile – 5,5 cm hoch. Gefunden wurde das Steindenkmal im Jahre 1890 oder kurz davor im Flußbett des Tibers beim Ponte Garibaldi, d. h. am oberen Ende der Isola Tiberina. Das Bruchstück wird im Museo Nazionale Romano im Epigraphischen Magazin aufbewahrt. Dort konnte ich es im Jahre 1989 im Laufe der Arbeiten, die auf die Vorbereitung

¹ Der hier veröffentlichte Beitrag ist ZSIGMOND RITOÓK, der vor fast einem halben Jahrhundert als einer meiner ersten Lehrer an der Universität Budapest dazu beitrug, daß meine Begeisterung für die Antike Welt erweckt wurde, zu seinem 70. Geburtstag in dankbarer Freundschaft gewidmet. Für Hilfe bei der Erstellung des Manuskriptes bin ich Frau HEIKE NIQUET, für die Bearbeitung der Rekonstruktionszeichnung Abb. 2 mit dem Computer Herrn ANDREAS FASSBENDER zu Dank verpflichtet.

eines neuen Faszikels für das Supplement zu Band VI des Corpus Inscriptionum Latinarum zielten, beschreiben und fotografieren.²

Das Fragment wurde zuerst von G. Gatti in den Notizie degli Scavi, bald darauf – mit Berufung auf die Publikation Gattis und aufgrund der Beschreibung des Bruchstückes durch D. Vaglieri – von Ch. Hülsen im CIL unter den Inschriften von Senatoren der frühen und hohen Kaiserzeit, im wesentlichen in derselben Weise wie Gatti, veröffentlicht.³ Im CIL erscheint der Text in folgender Form:



Es ist evident, daß wir es mit dem Rest einer Inschrift zu tun haben, in der die Ämter eines führenden Senators aufgelistet waren. Bis auf die sicher richtigen Ergänzungen [*pra*]ef. urb. in der 2. und *per It[a]liam* in der 3. Zeile haben aber weder die Erstherausgeber noch spätere Forscher versucht, den Text zu ergänzen und die Inschrift einem uns bekannten Senator zuzuweisen. Erst bei der Neubearbeitung des Fragmentes für das Supplement zu CIL VI stellte es sich heraus, daß nicht nur eine erheblich vollständigere Rekonstruktion des Textes als bisher, sondern auch die Identifizierung des in der Inschrift gerühmten Senators möglich ist.

Zunächst seien hier einige Beobachtungen zur Lesung der erhaltenen Buchstaben vermerkt. Von der obersten Zeile ist vor den Buchstaben NIS noch ein Teil eines rechts nach oben ansteigenden Bogens zu erkennen, der nur zu einem C oder einem D oder einem G oder zu einem O gehört haben kann. Da der Abstand zwischen diesem Buchstaben und dem nachfolgenden N nicht breit genug ist, um dort auch noch ein Interpunktionszeichen einzusetzen, müssen diese beiden Buchstaben zu ein und demselben Wort gehören. Das gilt auch für den nächsten Buchstaben, der allem Anschein nach ein I ist (im Prinzip könnte man sonst höchstens noch an ein T denken). Zwischen diesem Buchstaben und dem nachfolgenden Buchstabenrest, der von seiner Form her nur zu einem S gehören kann, ist eine von den früheren Editoren übersehene Interpunktion vorhanden. Wir dürfen davon ausgehen, daß die in der genannten Zeile erhaltenen Buchstaben am ehesten in der Form [---]QNI°S[---] gelesen werden können. Da in der 2. Zeile mit der Stadtpräfektur das höchste senatorische Amt angegeben ist und anschließend offenbar in absteigender Reihenfolge die übrigen Ämter eines Senators aufgezählt wurden, ist am ehesten zu erwägen, daß wir es hier mit Resten der im Dativ angeführten Nomenklatur dieses Mannes zu tun haben, zu der u. a. die Namensreste [---]oni S[---] gehörten.

² Inv.-Nr. 29.192. Im neuen Supplement zur Edition der stadtrömischen Inschriften im Corpus Inscriptionum Latinarum (siehe unten Anm. 5) erscheint diese Inschrift in ihrer hier wiederhergestellten Form unter CIL VI 41182a.

³ G. GATTI: NS 1890, 9; CH. HÜLSEN: CIL VI 31798. Die Lesung des Textes durch GATTI, der in den Zeilen 2 und 3 auch dieselben Ergänzungen vornahm wie HÜLSEN, unterscheidet sich von derjenigen im CIL nur dadurch, daß er in der 1. Zeile lediglich die Buchstaben NI, am Ende der 2. Zeile nur ein S angegeben hat.

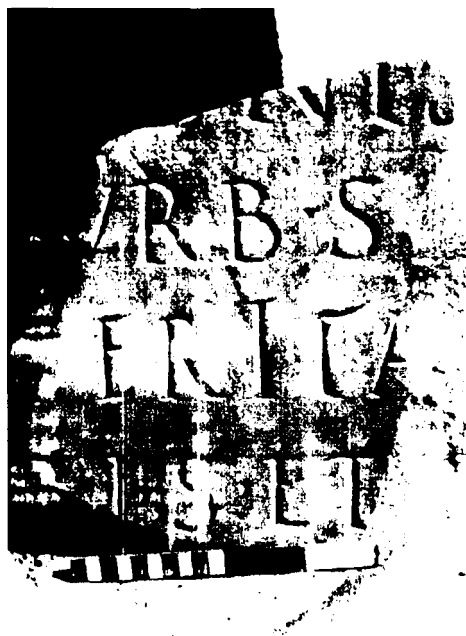


Abb. 1.

Am Ende der 2. Zeile ist nach dem S der linke Bogen eines Buchstabens erhalten, der nur ein C oder ein G oder ein O oder ein Q gewesen sein kann. Im Falle einer Inschrift, die den *cursus honorum* eines römischen Senators enthielt, wäre der nächstliegende Gedanke, an ein Priesteramt mit dem Titel *so[dali ---]* zu denken.

In der 3. Zeile ist mit der *I longa* ein lang gesprochenes I bezeichnet. Das Wort *[i]mperita*, zu dem die Schreibweise theoretisch passen würde, macht in der Schilderung der Ämterlaufbahn eines Senators überhaupt keinen Sinn. Die einzige Möglichkeit für eine sinnvolle Einordnung der erhaltenen Buchstaben liegt in der bereits von Gatti und Hülsen vorgeschlagenen Lesung bzw. Ergänzung *[---]m per ita[liam]*. Das Fehlen der Worttrennerzeichen vor und nach dem Worte *per* darf uns nicht dazu veranlassen, an dieser Deutung zu zweifeln: Bekanntlich ist der Gebrauch der Interpunktionen in den Inschriften, vor allem in jenen der späteren Kaiserzeit, in Rom nicht anders als in anderen Teilen des Imperium Romanum, keineswegs immer konsequent.

Der Anfangsbuchstabe der 4. Zeile, von dem lediglich der obere Bogen vorhanden ist, kann nur entweder ein B oder ein P oder ein R gewesen sein. Angesichts des Abstandes zum nachfolgenden Buchstaben kämen ein B oder ein R wohl eher als ein P in Betracht, eine sichere Entscheidung für einen dieser Buchstaben allein aufgrund des erhaltenen Restes ist jedoch unmöglich.

Im Lichte der angeführten Tatsachen liegen für die Identifizierung des Senators, von dem in dieser Inschrift die Rede ist, mehrere Kriterien vor. Erstens scheint er ein Cognomen mit der Endung -o und danach zumindest noch einen weiteren Namen mit dem Anfangsbuchstaben S getragen zu haben. Zweitens war dieser Mann

praefectus urbi und somit Inhaber des höchsten senatorischen Amtes, dessen Träger wir so gut wie vollständig kennen.⁴ Drittens bekleidete er nicht lange vor der Stadtpräfektur ein Amt, zu dessen Rangtitulatur die Worte [---] *m per Itā[liam]* gehörten. Schließlich ist festzustellen, daß er allem Anschein nach in der zweiten Hälfte des 2. oder in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts lebte: Die Paläographie der Inschrift entspricht derjenigen zahlreicher Inschriften dieser Zeit.⁵

Es gibt nur einen einzigen uns bekannten Senator, mit dessen Nomenklatur und Ämterlaufbahn alle genannten Kriterien – und darüber hinaus alle anderen auf unserem Fragment erhaltenen Buchstaben und Buchstabenreste – im Einklang stehen. Dieser ist L. Fabius Cilo, der aus Hispanien stammende Freund der Kaiser Septimius Severus und Caracalla, Stadtpräfekt Roms ungefähr in den Jahren 202–211, das zweite Mal Konsul im Jahre 204.⁶ In drei Inschriften aus Rom, die auf Postamenten von Statuen zu Ehren dieses führenden Senators eingemeißelt wurden, erscheinen seine Nomenklatur und seine höchsten Ämter in folgender Form:

CIL VI 1408 = ILS 1141:

L(ucio) Fabio M(arci) f(ilio) Gal(eria) Ciloni Septimino Catinio Aciliano Lepido Fulciniano, co(n)s(uli), comiti Imp(eratoris) L(ucii) Septimi Severi Pii

- 5 *Pertinacis Aug(usti) Arab(ici) Adiab(enici) p(atris) p(atriciae), sodal(i) Hadrianal(i), cur(ioni) min(ori), leg(ato) Aug(usti) pr(o) pr(aetore) provinc(iarum) Pann(oniae) et Moesia(e) sup(eriorum), Bithyniae et Ponti, duci vexillationum per Italiam exercitus Imp(eratoris)*
- 10 *Severi Pii Pertinacis Aug(usti) et M(arci) Aureli Antonini Aug(usti), praeposito vexillation(ibus) Perinthi pergentibus, usw.*

⁴ Siehe bes. G. VITUCCI: *Ricerche sulla praefectura urbi in età imperiale (sec. I–III)*. Roma 1956; die in dieser Monographie gebotene Liste der Stadtpräfekten bedarf heute an einigen Punkten der Revision, ist jedoch im wesentlichen noch immer gültig. Erst recht gilt dies für das grundlegende Werk von A. CHASTAGNOL: *Les fastes de la préfecture de Rome au Bas-Empire*, Paris 1962, über die Stadtpräfekten der späten Kaiserzeit, die für die Identifizierung des Senators in der hier behandelten Inschrift jedoch nicht in Frage kommen, da diese Inschrift aus paläographischen Gründen in die mittlere, nicht in die späte Kaiserzeit gehört, siehe unten.

⁵ Vgl. die Beispiele bei AE. HÜBNER: *Exempla scripturae epigraphicae Latinae a Caesaris dictatoris morte ad aetatem Iustiniani*. Berlin 1885, und bei J. S. GORDON–A. E. GORDON: *Contributions to the Palaeography of Latin Inscriptions* (Univ. of California Publ. in Class. Arch. 3, 3). Berkeley–Los Angeles 1957; siehe auch die Fotos zahlreicher einschlägiger Inschriften in den neuen Supplementen zu Band VI des *Corpus Inscriptionum Latinarum*: CIL VI 8, 2 (*Tituli imperatorum domusque eorum*) und jetzt auch CIL VI 8, 3 (*Tituli magistratuum populi Romani ordinum senatorii equestrisque*).

⁶ Zu L. Fabius Cilo siehe bes. E. GROAG: PIR² F 27; zuletzt ausführlich A. CABALLOS RUFINO: *Los senadores hispanorromanos y la romanización de Hispania (siglos I al III p. C.)*. I. Prosopografía (Monografías del Departamento de Historia Antigua de la Universidad de Sevilla). Écija 1990, 132 ff. Nr. 66; J. FITZ: *Die Verwaltung Pannoniens in der Römerzeit II*. Budapest 1993, 506 ff. Nr. 299. Weitere Literatur findet sich in CIL VI 8, 3 in den Addenda et corrigenda zur Inschrift CIL VI 1408.

CIL VI 1409 = ILS 1142:

*L(ucio) Fabio M(arci) f(ilio) Gal(eria) Ciloni
 Septimino, co(n)s(uli), praef(ecto) urb(i),
 leg(ato) Augg. (= Augustorum) pro pr(aetore) Pannon(iae)
 super(ioris), duci vexill(ationum), leg(ato) pro
 5 pr(aetore) provinciae Moesiae super(ioris),
 Ponti et Bithyniae,
 comiti Augg. (= Augustorum), usw.*

CIL VI 1410:

*L(ucio) Fabio M(arci) f(ilio)
 Galer(ia) Septimino
 Ciloni, praef(ecto) urb(i),
 c(larissimo) v(iro), co(n)s(uli) II.*

L·FABIO·M·F·GAL·CILONI·SEPTIMINO·CATINIO·LEPIDO·ACILIANO·FVLCINI
 ANO·COS·II·PRAEF·YRB·SODALI·HADRIANALI·CVRIONI·MINORI·DVCI
 VEXILLATIONVM·PER·ITALIAM·LEG·AVGG·PRO·PR·PROVINCIA RV M·PAN
 NONIAE·SVPERIORIS·ET·MOESIAE·SVPERIORIS·PONTI·ET·BITHYNIAE
 COMITI

Abb. 2.

Die Ämter sind in den beiden ersten Inschriften im großen und ganzen in absteigender Reihenfolge aufgelistet. Die einzelnen Posten sind aber in diesen Texten nicht mit einer gleichermaßen vollständigen Titulatur bezeichnet; sie sind z. T. auch unterschiedlich angeordnet.⁷ In der dritten Inschrift, in der nur die allerhöchsten Ämter Cilos genannt wurden, können wir von keiner klaren Ordnung sprechen, da dort der Rangtitel *c(larissimus) v(ir)* zwischen die Amtsbezeichnungen des Stadtpräfekten und des zweifachen Konsuls eingefügt ist.

Die tatsächliche Reihenfolge der Dienststellungen Cilos ist indes – auch dank der Informationen, die wir weiteren Quellen entnehmen können – klar. Unbeschadet der anachronistischen Formulierung in den später gesetzten Inschriften, die diesen Senator teilweise schon für die Zeit vor dem Jahre 198, dem Jahre der Erhebung Ca-

⁷ Erwähnt werden soll hier auch die unterschiedliche Dokumentierung der Priesterämter Cilos in diesen beiden Inschriften. In der Inschrift CIL VI 1408 erscheinen seine beiden Priesterämter unter seinen prestigereichsten Ämtern an einer in chronologischer Hinsicht irrelevanten Stelle, wie auch in der im Jahre 194 gesetzten Inschrift Cilos aus Antiochia Pisidiae: AE 1927, 79 (in dieser Inschrift sind einige Ämter des Senators nicht angeführt). In der Inschrift CIL VI 1409 bleibt das Priesteramt des *curio minor* unerwähnt; der Rangtitel *sodalis Hadrianalis* wird dagegen im richtigen chronologischen Kontext genannt. Danach wurde Cilo bereits unmittelbar nach der Prätur unter die *sodales Hadrianales* kooptiert. Unter die *curiones minores* wurde er wohl schon in der Anfangsphase seiner Laufbahn gewählt (vgl. dazu B. KÜBLER: RE IV 2, 1901, 1837). Die Amtsbezeichnung CVR°MIN in der Inschrift CIL VI 1408 wird übrigens von mehreren Forschern irrtümlich in der Form *cur(atori) Min(iciae)* aufgelöst; richtig dagegen schon E. GROAG: PIR² F 27 mit Hinweis auf die Inschrift AE 1927, 79, wo *curioni minori* voll ausgeschrieben ist.

racallas zum Mitregenten, als *dux*, *comes* und *legatus* von zwei *Augusti* bezeichnen, ist die Reihenfolge seiner höheren Ämter folgendermaßen zu bestimmen:⁸

consul suffectus im Jahre 193

praepositus vexillationibus Illyricianis Perinthis tendentibus im Bürgerkrieg des Septimius Severus gegen dessen Rivalen Pescennius Niger im Jahre 193

legatus Augusti pro praetore provinciae Ponti et Bithyniae in den Jahren 193–194

comes des Septimius Severus im weiteren Verlauf des Bürgerkrieges gegen Pescennius Niger im Jahre 194

legatus Augusti pro praetore provinciae Moesiae superioris in den Jahren 194–195

dux vexillationum per Italiam des *exercitus* des Septimius Severus und des Caracalla (Caesar) im Bürgerkrieg gegen die Anhänger des Clodius Albinus im Jahre 196

legatus Augustorum pro praetore provinciae Pannoniae superioris von 197 bis ungefähr 202 (nachweislich zumindest bis 201)

praefectus urbi ungefähr 202–211

consul II im Jahre 204

Die erste Inschrift wurde dem Senator zwischen 198 und ungefähr 202 gesetzt, nachdem Caracalla bereits zum Augustus proklamiert worden war und bevor Cilo zum Stadtpräfekten ernannt wurde. Die zweite Inschrift ist in die Zeit zu datieren, in der Cilo schon Stadtpräfekt, jedoch noch nicht *consul II* war, d. h. in das Jahr 202 oder 203. Die dritte Inschrift stammt entweder aus dem Jahre des zweiten Konsulates, also aus dem Jahre 204, oder aus einer späteren Zeit.

Das Fragment aus dem Flußbett des Tibers gehört einwandfrei zu einer Inschrift des L. Fabius Cilo. Ihre erste Zeilen lauteten ungefähr so (siehe auch Abb. 2; in der Transkription sind die Buchstaben, die die Erstherausgeber noch gesehen haben, die heute jedoch entweder vollständig oder beinahe gänzlich verloren sind, unterstrichen):

[L(ucio) Fabio M(arci) f(ilio) Gal(eria) Cil]on[ī] S[eptimino Catinio Aciliano
Lepido Fulcini]-
[ano, co(n)s(uli) II, pra]ef[fecto] urb(i), so[dali Hadrianali, curioni minori,
duci]
[vexillationu]m per Ita[lia]m], leg(ato) Augg. (= Augustorum) pro pr(aetore)
provinciarum Pan]-
[noniae superio]ris et [Moesiae superioris, Ponti et Bithyniae],
5 [comiti ---]

⁸ Siehe dazu die Literatur in Anm. 6. Das Kommando der Vexillationen, die Cilo im Jahre 193 im Bürgerkrieg des Septimius Severus gegen Pescennius Niger führte, gebe ich in der Formulierung nach der Inschrift AE 1927, 79 an.

Die Länge der Zeilen läßt sich unschwer berechnen. Wie viel vom beschrifteten Feld links verlorengegangen, ist daran zu erkennen, daß wir am Anfang der 1. Zeile nur die Nomenklatur [*L. Fabio M. f. Gal. Cil]oni*] ergänzen können. Die Länge der so auszufüllenden Lücke läßt sich anhand der auf dem erhaltenen Fragment verifizierbaren Größe der Buchstaben und der Breite des Abstandes zwischen ihnen ziemlich genau bestimmen. Die Länge der auf der rechten Seite verlorenen Textpartien ergibt sich aus der Kombination der Zeilen 2–4. Die Rangtitel des *sodalis Hadrianalis*, des *curio minor*, des *dux vexillationum per Italiam* und des Statthalters der Pannonia superior – zu welcher Rangbezeichnung der Rest [---]ris vor der Konjunktion *et* in der 4. Zeile gehören muß – können im Text anscheinend nur in der oben angegebenen Form entsprechend untergebracht werden. Jedenfalls kann die 2. Zeile auf keinen Fall länger, die 3. Zeile kaum kürzer gewesen sein als nach der hier vorgeschlagenen Rekonstruktion.

In dieser Inschrift wurde die Nomenklatur Cilos offensichtlich vollständig angeführt.⁹ Seine Ämter wurden erkennbar in einer im großen und ganzen absteigenden Reihenfolge aufgelistet. Allerdings wurden die Priesterämter – ähnlich wie in der Inschrift CIL VI 1408 – aus der chronologischen Reihenfolge herausgenommen und nach oben gerückt. Zugleich wurden die drei konsularen Statthalterschaften der Provinzen Pontus et Bithynia, Moesia superior und Pannonia superior miteinander verbunden. Obwohl die – in absteigender Ordnung angegebene – Reihenfolge der Statthalterschaften richtig ist, geriet durch diese Anordnung des Textes die relative Chronologie der Ämter etwas durcheinander: Die Rolle Cilos, die er als *comes* des Septimius Severus spielte, und seine Tätigkeit als Vexillationskommandeur in Italien erscheinen nicht an ihrer richtigen Stelle zwischen den einzelnen Statthalterschaften, sondern vor bzw. nach deren Reihe.

In der Inschrift CIL VI 1408 ist die Reihenfolge der genannten Ämter allerdings noch ungenauer, und sie ist auch in der Inschrift CIL VI 1409 nicht ganz exakt. Man wollte in allen diesen Fällen offenbar vermeiden, bei der Angabe der einzelnen konsularen Statthalterschaften den Rangtitel *legatus Augusti* – bzw. *Augustorum* – *pro praetore* jedesmal zu wiederholen. Auf diese Art und Weise sollte zweifellos Raum gespart werden, damit auf der begrenzten Fläche der Inschriftenträger für die Nennung aller Ämter Cilos Platz blieb. Der Senator selbst, der auf die Formulierung der zu seinen Ehren gesetzten Inschriften wohl Einfluß nahm,¹⁰ war mit derartigen Lösungen offenbar einverstanden. Allem Anschein nach legte er auf die vollständige Wiedergabe seines ruhmreichen *cursus honorum*, in dessen Verlauf er – einschließlich der Priesterämter und städtischer Kuratele – insgesamt 24 Dienststellungen be-

⁹ Vollständig angegeben war die Nomenklatur des Senators außer in der Inschrift CIL VI 1408 = ILS 1141 (siehe oben im Text) auch in der Inschrift AE 1927, 79, in der allerdings nur noch seine drei letzten Namen erhalten sind. In den Inschriften CIL VI 1409 = ILS 1142 (siehe oben im Text) und CIL XIV 251 heißt er L. Fabius Cilo Septiminus, in der Inschrift CIL VI 1410 (siehe oben im Text) L. Fabius Septiminus Cilo, in den weiteren epigraphischen Quellen nur L. Fabius Cilo oder Fabius Cilo. Siehe bes. E. GROAG: PIR² F 27.

¹⁰ Vgl. hierzu W. ECK, in: H. SOLIN O. SALOMIES U.-M. LIERTZ (Ed.), *Acta Colloquii Epigraphici Latini Helsingiae* 3.–6. sept. 1991 habiti (Comment. Human. Litt. 104). Helsinki 1995, 211 ff. = *Tra epigrafia, prosopografia e archeologia. Scritti scelti, rielaborati ed aggiornati* (Vetera 10). Roma 1996, 319 ff.

kleidete, einen größeren Wert als auf die exakte Reihenfolge seiner einzelnen Ämter. Somit dürften in der hier behandelten, zweifelsohne langen Inschrift auch die niedrigeren Ämter Cilos nicht gefehlt haben. Am Schluß des Textes wurden, wie in Cilos übrigen stadtrömischen Inschriften, wahrscheinlich auch der Dedikant oder die Dedikanten der Inschrift genannt.

Der Zeitpunkt, zu dem diese Inschrift dediziert wurde, läßt sich nicht ganz genau angeben. Sicher ist nur der *Terminus a quo*: Sie wurde nach der Ernennung Cilos zum Stadtpräfekten ungefähr im Jahre 202 und, wenn die Ergänzung des zweiten Konsulates in der 2. Zeile richtig ist, frühestens im Jahre 204 angefertigt.

Die weiter oben erwähnten drei stadtrömischen Inschriften Cilos waren auf Statuenbasen eingemeißelt. Die ersten beiden von diesen sind erhalten. Die erste (CIL VI 1408), die heute in der Villa Albani aufbewahrt wird, ist 104 cm hoch und 60 cm breit; die Tiefe des hinten abgeschnittenen Sockels beträgt heute 38 cm. Das zweite Postament (CIL VI 1409) ist im Palazzo Drago (auf dem Quirinal) so verbaut, daß seine Tiefe nicht festgestellt werden kann; seine Höhe beträgt 133 cm, seine Breite 67,5 cm.¹¹ Beide Sockel trugen offenbar jeweils eine ungefähr der natürlichen Größe entsprechende Statue Cilos, was der allgemeinen Praxis der statuarischen Ehrung von Senatoren während der hohen Kaiserzeit entsprach.¹² Das dritte, verschollene Postament (CIL VI 1410) war, angesichts des kurzen Textes und der kürzeren Zeilen, vermutlich ein kleinerer Sockel; möglicherweise stand darauf keine Statue, sondern nur eine Büste des Senators, wie wir dies in mehreren ähnlichen Fällen annehmen können.¹³

Die hier behandelte Inschrift ist von ganz anderer Art. Sie wurde nicht in einen Sockel, sondern in eine Tafel eingemeißelt, deren Breite sich auf ungefähr 2,5 m berechnen läßt. Rein theoretisch wäre es denkbar, daß eine Tafel dieser Art als Verkleidung einem monumentalen Postament vorgeblendet war, auf dem etwa eine Quadriga-Statue des Senators gestanden haben kann. Allerdings waren Monumente dieser Kategorie äußerst selten. Aus der mittleren Kaiserzeit sind uns nur zwei Inschriften bekannt, die dafür vielleicht in Frage kommen. Das erste dieser beiden Steindenkmäler ist eine ursprünglich ungefähr 2 × 2 m große Inschrifttafel, die den *cursus honorum* des älteren L. Minicius Natalis, eines führenden Senators der trajanischen Zeit, sicher noch zu seinen Lebzeiten schilderte; daß diese monumentale Tafel zu einer Quadriga-Statue gehörte, ist plausibel.¹⁴ Möglicherweise wurde während der Regierungszeit des Commodus auch der spätere Kaiser Didius Iulianus mit einem ähnli-

¹¹ Beide Steindenkmäler konnte ich bei den Vorbereitungsarbeiten für CIL VI 8, 3 in den Jahren 1994–1995 persönlich untersuchen.

¹² Über die Ehrung stadtrömischer Senatoren durch öffentliche und private Monumente siehe bes. W. ECK, in: F. MILLAR – E. SEGAL (Ed.), *Caesar Augustus. Seven Aspects*. Oxford 1984, 129 ff. = *Tra epigrafía, prosopografía e arqueología* (Anm. 10) 271 ff.; G. ALFÖLDY: *Esculturas, inscripciones y sociedad en Roma y en el Imperio romano. Conferencia de clausura de la II Reunión sobre escultura romana en Hispania* (Forum, temes d'història i d'arqueologia tarragonines 10). Tarragona 1996, außerdem bes. DENS.: *Pietas immobilis erga principem* und ihr Lohn: öffentliche Ehrenmonumente von Senatoren in Rom während der frühen und hohen Kaiserzeit, in: G. ALFÖLDY (Hrsg.), *Inschriften als Medien der Selbstdarstellung im kaiserlichen Rom*, im Druck.

¹³ Siehe etwa CIL VI 1510 = ILS 1123a und dazu CIL VI 8, 3, *Addenda et corrigenda*.

¹⁴ Siehe CIL VI 41109 (= 31739); vgl. D. ERKELENZ: ZPE 123, 1998, 258. 266 f.

chen Monument geehrt; die Maße der zweifellos großen Inschrift, die diese Annahme veranlaßt, sind uns jedoch leider unbekannt.¹⁵ L. Fabius Cilo, als Stadtpräfekt und Freund der Herrscher ein Mitglied der Spitzengruppe innerhalb der Reichsaristokratie, kann durchaus ein solches Monument erhalten haben.

Gegen eine solche Bestimmung des Denkmals, zu dem unsere Inschrift gehörte, spricht jedoch ihre Fundstelle. Ein weit überdurchschnittlich großes Ehrenmonument Cilos dürfte kaum anderswo als in seinem Haus bzw. in dessen Garten aufgestellt worden sein. Denn monumentale Ehrendenkmäler für Senatoren, die nicht wie die Schwiegersöhne der Kaiser dem Herrscherhaus angehörten, hatten im kaiserzeitlichen Rom in der Öffentlichkeit keinen Platz.¹⁶ Das Haus Cilos befand sich aber in der Nähe der Caracallathermen auf dem Kleinen Aventin; auch seine von Privatleuten gewidmeten Ehrenstatuen müssen dort errichtet worden sein.¹⁷ Daß die Inschrift eines auf dem Kleinen Aventin aufgestellten Monumentes in den Tiber – und noch dazu in einen weiter nördlich und somit flußaufwärts liegenden Abschnitt des Flusses – gelangte, ist kaum anzunehmen.

Viel plausibler ist es, daß wir ein Fragment der Grabinschrift Cilos vor uns haben, die ursprünglich in ein großes Grabmonument eingelassen war. Wenn das zutrifft, dann gehört die Inschrift frühestens in das Jahr 212, denn am Ende des Vorjahres, als Kaiser Geta von seinem Bruder Caracalla ermordet wurde, war Cilo in Rom anwesend.¹⁸ In Rom wurden zwar die Möglichkeiten für die Selbstdarstellung der Senatoren durch großartige Monumente seit Augustus zunehmend eingeschränkt. Diese Zurückstellung konnten sie jedoch bis zu einem gewissen Grad durch die monumentale Gestaltung ihrer Grabdenkmäler an der Peripherie der *Urbs* kompensieren.¹⁹ Noch bis in das 3. Jahrhundert kennen wir senatorische Grabinschriften mit einer Länge von ungefähr 4 m, so diejenigen des Cornelius Tacitus aus dem frühen 2. Jahrhundert, des Saguntiner Baebius ungefähr aus derselben Zeit, eines Trojaners mit dem Namen Quintilius aus der Zeit Mark Aurels und eines Rugianus aus der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts.²⁰ Die Grabinschrift des Pomponius Bassus Terentianus aus der Zeit des Septimius Severus war sogar ungefähr 7 m lang.²¹ Die Inschrift des L. Fabius Cilo erscheint im Vergleich mit diesen Inschriften nicht einmal als überdurchschnittlich groß.

¹⁵ Siehe CIL VI 41122 (= 1401) = ILS 412; vgl. W. ECK: *Scripta Classica Israelica* 16, 1997, 185; W. ECK–F. J. NAVARRO: ZPE 123, 1998, 241.

¹⁶ Vgl. die in Anm. 12 angeführte Literatur, bes. G. ALFÖLDY: *Pietas immobilis erga principem*.

¹⁷ Siehe bes. F. GUIDOBALDI, in: E. M. STEINBY (Ed.), *Lexicon Topographicum Urbis Romae* II. Roma 1995, 95 f.

¹⁸ Vgl. K. DIETZ: *Chiron* 13, 1983, 381 ff.; kritisch dazu G. ALFÖLDY unter CIL VI 40646. Zum Datum der Ermordung Getas (26. Dez. 211) siehe jetzt DENS.: CIL VI p. 4318 mit Literatur.

¹⁹ Siehe hierzu bes. G. ALFÖLDY: *Esculturas, inscripciones y sociedad en Roma y en el Imperio romano* (Anm. 12) 18 f. und DENS.: *Pietas immobilis erga principem* (Anm. 12).

²⁰ Tacitus: CIL VI 41106 (= 1574), siehe ausführlich G. ALFÖLDY: *Röm. Mitt.* 102, 1995, 251 ff. und *Antik Tanulmányok* 30, 1995, 61 ff. Baebius: CIL VI 8, 2, 3, *Addenda et corrigenda* zu CIL VI 1359. Quintilius: CIL VI 41130 (= 1564) = ILS 1452. Rugianus: CIL VI 41207; vgl. W. ECK: ZPE 90, 1992, 211 ff.

²¹ CIL VI 41195 (= 31696).

Wo das Grabmonument Cilos erbaut wurde, ist uns unbekannt. Man könnte aber vermuten, daß sein Grabdenkmal nicht weit von der Fundstelle der hier behandelten Inschrift stand. In Betracht kämen das eine oder das andere Ufer des Tibers nördlich vom Ponte Garibaldi außerhalb des Pomeriums der Stadt.²² Grabbauten für kaiserzeitliche Senatoren und ihre Familien kennen wir aus beiden Zonen. So läßt sich z. B. das Grabdenkmal der senatorischen Familia der *Mussidii* wohl auf dem südlichen Marsfeld lokalisieren;²³ das Grabmonument des Senators C. Sulpicius Platorinus und seiner Verwandten erhob sich auf der gegenüberliegenden Seite des Tibers.²⁴ Zugegebenerweise waren die Gräber aus dem 1. Jahrhundert n. Chr.; die meisten Senatorengräber, vor allem die des 2. und 3. Jahrhunderts, befanden sich, soweit wir wissen, in einer größeren Entfernung von der Stadtgrenze.²⁵ Es spricht jedoch nichts dagegen, daß gerade ein dem Herrscherhaus so nahestehender Mann wie L. Fabius Cilo sein Grabmonument möglichst in der Nähe des *Pomerium* errichten ließ.

Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg
Seminar für Alte Geschichte
D-69117 Heidelberg, Marstallhof 4

²² Zum Pomerium siehe jetzt M. ANDREUSSI, in: E. M. STEINBY (Ed.), *Lexicon Topographicum urbis Romae* IV. Roma 1999, 96 ff.; Literatur sonst bei G. ALFÖLDY - A. KOLB: CIL VI p. 4359.

²³ CIL VI 41072 (= 1558) und 41073.

²⁴ F. SILVESTRINI: *Sepulcrum Marci Artori Gemini. La Tomba detta dei Platorini nel Museo Nazionale Romano* (Lavori e Studi di Archeologia pubblicati dalla Soprintendenza Archeologica di Roma 9). Roma 1987; siehe jetzt G. ALFÖLDY: CIL VI 8, 3, Addenda et corrigenda zu CIL VI 31761–31768a sowie CIL VI 41057 (= 31765).

²⁵ Eine – einstweilen noch vorläufige – Bestandaufnahme über senatorische Grabinschriften in Rom einschließlich des *Suburbium* konnte anhand der Bearbeitung sämtlicher *Tituli magistratuum populi Romani* (vgl. Anm. 5) durchgeführt werden. Diese Bestandaufnahme ist mit großen Schwierigkeiten verbunden, da sich der ursprüngliche Aufstellungsplatz vieler Grabdenkmäler nur hypothetisch bestimmen läßt; außerdem bleibt auch die Bestimmung nicht weniger epigraphischer Denkmäler bzw. Fragmente als Teile von Grabmonumenten fraglich. Immerhin läßt sich festhalten, daß von ungefähr 120 senatorischen Grabinschriften Roms (von denen die meisten sicher als solche anzusehen sind) nur etwa 20 aus der Nähe des *Pomerium* stammen, während rund 100 Inschriften dieser Art in einer größeren Entfernung (mindestens ungefähr 1 km) von der Stadtgrenze entfernt, oft noch viel weiter davon, aufgefunden wurden.

GÁBOR BOLONYAI

A CLASSIFICATION OF KINDS OF SPEECH IN
APHTHONIUS' COMMENTARIES*

In this paper an attempt is made to reconstruct a system of types of speech into which elementary rhetorical exercises (*προγυμνάσματα*) were classified by commentators of Aphthonius' textbook¹, which proved to be the most popular piece in its field.

The basic structure of the system originates from the widely used distinction of Platonic origin between internal (*ἐνδιάθετος*) and expressed thought or speech (*λόγος προφορικός*) and the further subdivision of the latter by the Peripatetic school into the five kinds of sentence or speech. This theory originally formed a part of the commentaries made on Aristotle's *Hermeneutics* from Ammonius² on, and was intended to be a concise and systematic description of all the non-assertive sentences outside the territory of logic. It was taken over by rhetors who tried to write philosophically substantiated explanations on the *Corpus Hermogenianum*. Their aim, however, was not so much philosophical as didactical, in so far as they simply wanted to give a correct definition of each kind of speech exercises and make clear their common and distinctive features with the help of philosophy. In doing so, they had direct recourse to the Peripatetic theory of five kinds of speeches in connection with only two exercises (namely *γνώμη* and *θέσις*) out of the 14³. In addition, they made a division of *λόγος ἐνδιάθετος* as a sort of supplement to that of *λόγος προφορικός* with the help of rhetorical categories, and, by combining these two types of classification and applying some other minor distinctions, they built up a new system of kinds of speech

* This essay was written in the framework of a project on rhetorical education in antiquity, supported by OTKA (T 029522) and FKFP (0215/1999).

¹ Aphthonius' lifetime is put in the late fourth-early fifth century AD; text: *Progymnasmata* (Rhetores Graeci 10, ed. Rabe). The earliest commentary on his work began to appear in the sixth century but only the following ones survive: Joannes Sardianus (ninth c.), text: Rhetores Graeci 15 (Rabe); Doxapatres (eleventh c.) text: *Comm. in Aphth.* Rhetores Graeci II Walz 69–564; Anon. *Scholia in Aphth.*: RG II W I 68; Anon. *Scholia in Aphth.*: RG II W 565–684; Anon. *Prolegomena*, text: *Prolegomenon sylloge* (Rabe) 73–80;

² CAG IV 5. Besides him Stephanus (CAG XVIII 3), Anon. Coislinianus (CAG IV 5), Anon. Coisl. (Arist. op. IV Busse), Boethius.

³ For the problem of paraphrase and other exercises that lost their place in the curriculum, see M. ROBERTS: *Biblical Epic and Rhetorical Paraphrase in Late Antiquity*. Liverpool 1985, 2–39.

into which each progymnasma could be placed. This system, however, was not an explicit one; to make its logic explicit is just my intention. But before doing so, some preliminary remarks are needed concerning previous concept of λόγος as a kind of speech.

1. PREVIOUS CONCEPTS OF KINDS OF SPEECH/SENTENCE-TYPES

(i) The first person who realized that there are different ways sentences can be uttered was **Protagoras**. He distinguished four or seven kinds⁴. It seems highly probable that in the case of εὐχολή and ἐντολή⁵, he considered the mood of the verb as decisive in defining their type. It also becomes clear from his critique of the Homeric μῆνιν ἄειδε that he postulated a one-to-one relationship between the intention of the speaker and the morphological form, even though none of these categories are named by him explicitly. Thirdly, it is a question whether he took assertion as one of the basic sentence types (πυθμένες λόγου as he put it), for neither διήγησις nor ἀπαγγελία refers to it unambiguously.

(ii) Protagoras' critique was answered by **Aristotle**. He thought that the sophist's reproach proved groundless simply if the prayer was pronounced correctly. From this particular observation, however, the rightness of which might hardly be denied even on the basis of modern linguistic concepts, he came to the premature general conclusion that the examination of the "figures of speech" (σχήματα τῆς λέξεως) belonged to the art of delivery (ὑποκριτική)⁶. Such a conclusion is wrong because it completely leaves morphological (and syntactical, lexical etc.) properties out of consideration which predetermine the type in which a sentence is realized in an actual situation. (E.g. a sentence with a predicate in the optative mood can be realized as a wish or an indirect request, but can hardly function as an assertion.)

With all this, Aristotle's merits are indisputable in realizing how important intonation, stress and rhythm⁷ are in distinguishing different sentence types. His opinion is also a tacit denial of the Protagorean principle of the one-to-one relationship between grammatical forms and sentence types. A real solution of the problem, however, is impossible without a more definite awareness of the principle of ambivalence inherent in all linguistic phenomena and a consequent distinction made among three levels of them. In Aristotle's thinking not only the communicative intention of the

⁴ διεῖλε τε τὸν λόγον πρῶτος εἰς τέτταρα· εὐχολήν, ἐρώτησιν, ἀπόκρισιν, ἐντολήν (οἱ δὲ εἰς ἐπτά· διήγησιν, ἐρώτησιν, ἀπόκρισιν, ἐντολήν, ἀπαγγελίαν, εὐχολήν, κλησίν), οὓς καὶ πυθμένας εἶπε λόγων (D. L. 9.53-4).

⁵ τί γάρ ἄν τις ὑπολάβοι ἡμαρτήσθαι ἅ Πρωταγόρας ἐπιτιμᾷ. ὅτι εὐχεσθαι οἰόμενος ἐπιτάττει εἰπὼν "μῆνιν ἄειδε θεά"; τὸ γάρ κελεύσαι, φησίν, ποιεῖν τι ἢ μὴ ἐπιτάξις ἐστίν (Ar. Poet. 1456 b15-8). For a more detailed analysis of Aristotle's position, see my: Aristotle on non-propositional sentences (forthcoming).

⁶ τῶν δὲ περὶ τὴν λέξιν ἐν μὲν ἐστὶν εἶδος θεωρίας τὰ σχήματα τῆς λέξεως, ἃ ἐστὶν εἰδέναι τῆς ὑποκριτικῆς καὶ τοῦ τὴν τοιαύτην ἔχοντος ἀρχιτεκτονικῆν, οἷον τί ἐντολή καὶ τί εὐχή καὶ διήγησις καὶ ἀπειλή καὶ ἐρώτησις καὶ ἀπόκρισις καὶ εἴ τι ἄλλο τοιοῦτον (Ar. Poet. 1456 b8-13).

⁷ These are the subject of the art of delivery, cf. Ar. Rhet. 1403 b26-31.

speaker (in Searle's terminology⁸ "the illocutionary act") and the sentence type with its linguistic properties which can express certain intentions of the speaker are not differentiated from each other clearly, but the notion of the verbal mood is also absent as a distinct category, or more precisely, absorbed by properties concerning performance. In the *Hermeneutics*, he mentions εὐχή as a λόγος on the same level as assertion⁹, in the *Poetics* first as a σχῆμα τῆς λέξεως, then as a πτώσις τοῦ ῥήματος¹⁰. He does not identify these three different aspects, nor does he take trouble to make clear the differences between them.

On the other hand, in the *Hermeneutics* written before the *Poetics*, he takes the study of non-assertive sentences as belonging to rhetoric or poetry¹¹. Though neither of his two later works fulfil this "promise" (the *Poetics*, in fact, as mentioned, positively relegates the problem to the art of performance), questions concerning them were treated quite separately by later rhetoricians. The author of the *Rhetorica ad Herennium* lists modes of intonation showing certain similarities to those of the Aristotelian "σχήματα τῆς λέξεως"¹². The question of how one can shape one's thought was discussed in dozens of later treatises. These forms were called "figures of thought" and were understood as deliberate deviations from a direct way of expression in order to enhance the stylistic value of the text¹³. Among these figures, several originated from the figures of expression Aristotle mentioned.

(iii) The **Stoics** also showed interest in both assertive and non-assertive sentences which they called λέκτα. As Schenkeveld¹⁴ showed, this is not simply a matter of naming, because these λέκτα are not identical with actual sentences. They can be identified only when sentences are uttered in an actual situation; in other words, they are very close to the modern notion of the illocutionary act¹⁵. The Stoics clearly took steps to make a distinction between sentences with different moods which can express different λέκτα, and λέκτα which can be expressed by sentences with different moods. It is very probable, therefore, that they made pioneering investigations concerning the verbal moods.

⁸ J. R. SEARLE: *Speech acts* (1969); see also: *A classification of illocutionary acts*. *Language in society* 5 (1976).

⁹ 16 b35-17 a7.

¹⁰ 1457 a20-1.

¹¹ ἔστι δὲ λόγος ἅπας μὲνησημαντικός, ... ἀποφαντικός δὲ οὐ πᾶς, ἀλλ' ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει· οὐκ ἐν ἅπασιν δὲ ὑπάρχει, οἷον ἡ εὐχή λόγος μὲν, ἀλλ' οὐτ' ἀληθὴς οὔτε ψευδής. οἱ μὲν οὖν ἄλλοι ἀφείσθωσαν, ῥητορικῆς γὰρ ἡ ποιητικῆς οἰκειοτέρα ἡ σκέψις, ὁ δὲ ἀποφαντικός τῆς νῦν θεωρίας (*Herm.* 16 b35-17 a7).

¹² 3, 19-25.

¹³ See Quintilian IX 1.

¹⁴ D. M. SCHENKEVELD: *Stoic and Peripatetic kinds of speech act and the distinction of grammatical moods*. *Mnemosyne* 37 (1984) 329ff. He relies on G. NUCHELMAN's book (*Theories of the Propositions*. Amsterdam 1973, 29-31 and 47-62, but dissents with him on the relationship between the Stoic λέκτα and the Peripatetic εἶδη λόγου).

¹⁵ SCHENKEVELD (1984) 330.

(iv) The Stoics' 10 or 12 λέκτα¹⁶ were transformed into the 5 Peripatetic εἶδη λόγου. A λόγος represents one particular sentence type which always correlates to one particular illocutionary act; the extra 5 or 7 λέκτα being explained as subcategories of the 5 basic ones.

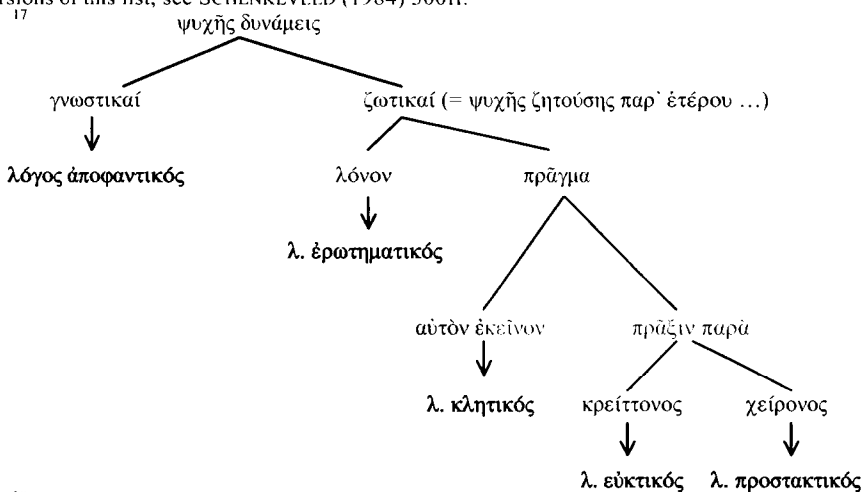
Though these 5 forms were put together in an attractive and seemingly complete system¹⁷, it had several drawbacks compared to the Stoic one. In the notion of λόγος two different levels, that of illocutionary acts and that of sentence-types, were entangled again, leading to the elimination of several kinds of the former (e.g. requests, expressives etc.).

2. APHTHONIUS' COMMENTATORS

It was the Peripatetic theory these rhetors took over. It is not accidental that they turned to it when the name of a progymnasma could mean both a certain type of sentence and a whole exercise and it was not easy to reconcile the two senses.

(i) In connection with γνώμη two problems emerged. According to Aphthonius' definition, γνώμη ἐστὶ λόγος ἐν ἀποφάνσεσι κεφαλαιώδης ἐπὶ τι προτρέπων ἢ ἀποτρέπων¹⁸. But, on the one hand, there were γνῶμαι which were uttered by optative or vocative sentences¹⁹, on the other, in the Peripatetic system there was no place for assertions in which the intention of giving advice is expressed²⁰. As to the first question, the solution Doxapatres suggested was the transformation of non-assertive sentences into assertive ones. In his view what was crucial is that an assertion should

¹⁶ λεκτὸν ἀποφαντικόν (= ἀξιῶμα), ἐρώτημα, πύσμα, λ. ἐπαπορητικόν, λ. προστακτικόν, λ. ὀρικόν, λ. ἀρατικόν, λ. προσαγορευτικόν, λ. ὑποθετικόν, λ. ὁμοιον ἀξιῶματι (+λ. θαυμαστικόν, λ. ψεκτικόν). For the versions of this list, see SCHENKEVELD (1984) 300ff.



¹⁸ Prog. 7 (Rabe).

¹⁹ RG II 294-5.

²⁰ RG II 290-1.

be there in the “deep structure”²¹ around which the exercise can be worked out. Theoretical doubts about the one-to-one relationship between sentence-types and illocutionary acts, a basic assumption of the 5 εἶδη λόγου-theory, were not raised by him. In solving the second problem Doxapatres showed a similar sensitivity to linguistic reality and disregard of its theoretical consequences. For he simply stated that there are assertions the meaning and function of which is to impel or deter somebody from doing something.

The way Doxapatres tackled these problems indicates two typical tendencies. First, during their actual explanations the rhetors were more flexible than the Peripatetic classification they applied. Secondly, they tended to use the word λόγος at the textual level, somewhat independently of sentence-types.

(ii) It was in connection with θέσις that the 5 εἶδη λόγου-theory was referred to for the second time. The problem of classification arose from the fact that the sentence around which a θέσις was worked out contained an adjectivum verbale also named θέσις (e.g. εἰ γαμητέον;). Since for sentences with such an ἐπίρρημα there was no place among the 5 kinds of προφορικός λόγος, quite unexpectedly, the commentators defined it as a kind of ἐνδιάθετος λόγος. About the theoretical difficulties this solution involves see below; for the moment what is to be stressed is that in defining the essence of the exercise only the speaker's intention, his illocutionary act, was taken into consideration.

In this rhetorical context, of course, a λόγος as a coherent text denotes both a whole speech belonging to one of the three traditional genres (deliberative, judicial and epideictic) and an exercise as well. Such a progymnasma, then, partly either corresponds to one part of a whole “real” speech or – in cases of more advanced pieces – is a simpler version of such an entire speech, and partly shows the characteristics of one or two or all three genres of oratory. E.g. a κοινὸς τόπος is analogous to an “epilogue” and it can be a part of a judicial speech, in other words, the speaker has the same intention as in making a forensic oration. A progymnasma, therefore, is simpler and more complex at the same time than a real speech. As to its structure and extent, it is simpler, as far as the speaker's intention is concerned, it is, if not always but more often, more complex.

As a consequence, when the commentators explained the definition of each progymnasma, theoretically they had two alternatives: they could have conceived the generic category of a progymnasma either as a species of the three traditional genres or as a kind of speech (out of the five εἶδη λόγου) to which one part of a whole speech may belong. Let me give two examples. The progymnasma ἐγκώμιον could have been quite naturally conceived as one type of epideictic oratory, even their names being identical. On the other hand, a διήγημα could have been defined as a kind of narration like a διήγησις in a real speech (the classification of “narration”, then, is a further problem). Now, apart from one case (that of θέσις which, as I will argue, is only a seeming exception) the commentators always opted for the second

²¹ In his wording, if a question “is transformed into an assertion” (μετασχηματισθείη), “it becomes clarified” (καθαρὸν ἔσται τὸ ἀποφαντικόν), RG II 295.

alternative. The generic notions under which each progymnasma was subsumed are stated explicitly or can be conceived as types or subtypes of λόγος προφορικός.

As to the details, it may be surprising that, with one exception, all of the progymnasmata are defined as belonging to assertive types of speech. The exception is ἡθοποιία where the generic concept λόγος μιμητικός seems to allow any kind of speech but the two types of ἡθοποιία make it clear that the speaker's intention here is more limited: either to express emotions aroused by disastrous events (παθητική) or to meditate on choosing a certain course of action (ἠθική). It is to be noted that the term λόγος παθητικός did not occur for the simple reason that – in modern terminology – expressives were not recognized as a separate kind of speech act. This was a direct consequence of the primary dichotomy according to which speech is an activity of the soul either accomplishing cognition or fulfilling desire²². There was no third possibility for utterances expressing emotions. Ethical ἡθοποιία was thought to be a kind of λόγος προτρεπτικός in which a person's ethos should be represented by showing him in the process of deliberation²³.

Among the assertive type (ἀποφαντικός), there seem to be three major groups. In the case of 4 progymnasmata (ἀνασκευή, κατασκευή, θέσις, νόμου εισφορά) their definitions are explained by the commentators as belonging to λόγος ἀποδεικτικός or ἔξεταστικός. In the case of 6 others (διήγημα, κοινὸς τόπος, ἐγκώμιον, ψόγος, σύγκρισις ἑκφρασις) the generic notion in their definition is labeled as λόγος ἐκθετικός²⁴ or ἀπαγγελτικός or διηγηματικός. The remaining three (μῦθος, χρεία, γνώμη) exercises seem to share in common an element of giving useful advice in a situation without any particular circumstances, and this element is always connected to an assertion type of speech. The central kind of speech is called λόγος προτρεπτικός²⁵. From the rhetors' remarks it follows that in an argumentative discourse, while the speaker supposes what he says to be open to debate, he expresses a definite and unequivocal commitment to the truth of his assertions and he attempts to get his hearer to accept his own version of reality. In an expository discourse the speaker takes his assertions as something which cannot be debated by an opponent, so he does not have to show his certainty about the truth of what he says. In hortative discourses the focus is on the hearer, an undetermined person for the benefit of whom the speaker works out an idea, a story or any kind of assertion.

In order to make further subdivisions, concepts of the traditional three genres of oratory, in a slightly transformed form, were applied as differentiating principles. They were thought not as realized speeches but as kinds of λόγος ἐνδιάθετος²⁶, so expressing different intentions of a speaker. These concepts, then, were taken as “in-

²² See note 16.

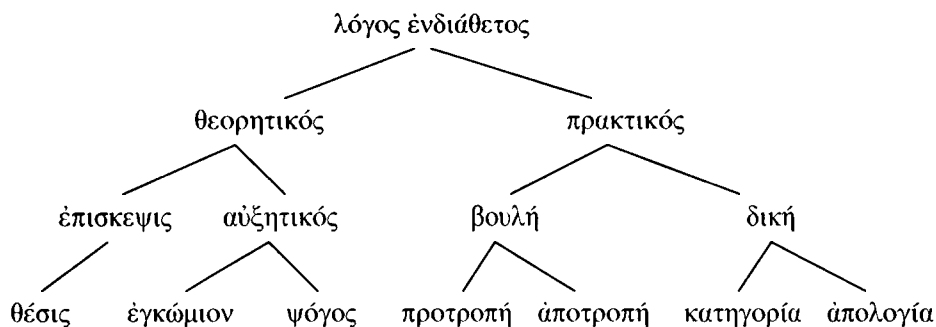
²³ It is to be mentioned that John of Sardis takes three other subcategories (λόγοι παρηγορικοί, προτρεπτικοί, ἐπιστολικοί), too, as belonging to ἡθοποιία (*In Aphth. Prog.* 195–6). I will not consider them, because they are not part of the curriculum.

²⁴ It has nothing to do with the Stoic λέκτον ἐκθετικόν.

²⁵ Neither any Stoic lekton, nor any Peripatetic kind of speech seems to correspond to it. The latter's system does not allow utterances turned to an undetermined hearer.

²⁶ RG II 59–60; 537 8.

terior thoughts", intentions to produce either real or exercise speeches. The classification is as follows²⁷:



From a theoretical point of view, of course, this division is not perfect. Per definitionem these speeches should be “internal” ones and a progymnasma is clearly something which is worked out and uttered in a certain way to be heard by others. It seems to me there were two factors which made the rhetors believe that a thesis compared to other progymnasmata could be taken only as an internal speech. First, there was no such type among the five forms of expressed speech (λόγος προφορικός) that would correspond to a thesis-like consideration which is an elaboration of a sentence containing the adiectivum verbale. Secondly, a thesis is a kind of speech act in which there is no particular addressee, and this may have the appearance as if the speaker talked only to himself²⁸. Anyway, these internal speeches became suitable means to describe certain illocutionary acts being actualized in different progymnasmata in a different way.

On this basis the following system can be reconstructed (see next page).

An argumentative discourse is either an ἀμφισβήτησις or an ἐπίσκεψις. In the first case a particular thing, in the second one some general statement is discussed and argued for or against. If the particular thing contains a whole πρᾶγμα, i.e. an action with all the six circumstantial elements (τὸ πρᾶξαν πρόσωπον, τὸ πραχθὲν πρᾶγμα, χρόνος, τόπος, τρόπος, αἰτία), then it will be an ἀνασκευή or a κατασκευή. If it is a law under consideration, the progymnasma is called νόμου εἰσφορά. Discussion of a general question concerning a certain course of action but irrespective of the circumstantial elements is called θέσις. These subcategories, therefore, are not defined by pointing to more specific elements in the speaker's intention.

²⁷ This division differs from the more traditional ones also in having seven (and not six) possible genres of speech. The most probable explanation for it is that the progymnasma *thesis* needed a place, even though it had no parallel among real speeches.

²⁸ It seems, at least in connection with praise and blame, as if Doxapatres were half aware of the problem of the relationship between the different forms of λόγος προφορικός and those of ἐνδιάθετος. He remarks that they can be both (RG II 538), but does not attempt to clarify the problem, nor does he put the same question concerning the other forms.



Expository discourses can be either pure (ψιλὴ) expositions of things or they have the intention of exerting some kind of direct emotional influence on the hearer. A pure exposition of events in which all the six circumstantial elements appear is a διήγημα. Direct influence can be exerted by vividness (ἐνάργεια) or amplification (αὕξησις). If the causes and the way things happened are left out and the focus is only on the four other circumstantial elements, the exercise is an ἔκφρασις. The aim of such a description is to get the hearer feel as if he actually saw what is shown. Amplification is a partial presentation of things agreed to be true with a view to arousing certain emotions in the audience. By a κοινὸς τόπος the hearer is invited to feel repugnance (rarely sympathy) against a certain type of person; this emotion should be strong enough to serve as a motivation for condemnation (exemption). There is another possibility, if the speaker aims at exciting admiration (τὸ θαυμάσθῃαι τὸ ἐγκωμιαζόμενον)³⁰ or contempt for a particular person or thing but does not expect his hearers to confirm his sympathy or antipathy by action. In an ἐγκώμιον or ψόγος

²⁹ In contrast to the *Rhetorica ad Alexandrum*, εἶδος ἐξεταστικόν does not form a separate group. For this question, see D. C. MIRHADY: Aristotle, the *Rhetorica ad Alexandrum* and the *tria genera causarum*; W. W. FORTENBAUGH D. C. MIRHADY (eds): *Peripatetic Rhetoric after Aristotle*. New Brunswick 1994, 58–61.

³⁰ It has nothing to do with the Stoic λέκτον θαυμαστικόν.

there is only one person (or three other circumstantial elements out of the six) to be praised or blamed, in a σύγκρισις two persons (things etc.) are compared to each other. In such an exercise, therefore, the exposition is supplemented with an examination, i.e. an argumentative kind of discourse. Hortative discourses can have three different types of assertion as their starting point. In a μῦθος the speaker tells a story which is generally accepted as false, still contains elements resembling reality, and from this fable he draws a conclusion he thinks to be useful for the hearer. It should be added that such a moral lesson is a παραίνεσις, the usefulness of which does not need to be argued for. So, in this progymnasma, an expository discourse is subordinated to an exhortation. Both in χρεῖα and γνώμη a brief and concise exposition of an edifying saying or story (in the case of χρεῖα) forms the nucleus of the exercise. The actual task in them, however, is to explain why they are useful, what happens in a quasi-argumentative way: the speaker defends the saying as if its validity could be in question, even though it is admittedly "useful for living"³¹. In these progymnasmata, therefore, the λόγος προτρεπτικός is supported by an argumentative discourse. Apart from some other minor differences, the most important is that χρεῖα is attached to a particular person of considerable authority (ἔνδοξον³²).

CONCLUSIONS

In explaining the definitions of progymnasmata given by Aphthonius, the commentators tended to refer the different forms of λόγος προφορικός not to one single sentence but to a whole coherent discourse.

The rhetors also made a division of λόγος ἐνδιάθετος. Its forms were identified with the intentions of a speaker, creating the three traditional genres of oratory. As a consequence, these categories do not denote the actual exercise speeches, but one of their aspects: that of the general intention or overall aim of the speaker while making a whole discourse. These kinds of λόγος ἐνδιάθετος were used to define the progymnasma-speaker's purposes more precisely.

By combining the two kinds of division, each exercise speech could be classified in a system. This system is more flexible, detailed and subtle than the Peripatetic analysis the rhetors took as their starting point, even though, since it was neither elaborated nor made explicit, several theoretical problems remained unresolved. Nonetheless, it makes unambiguously clear that students who were required to elaborate elementary rhetorical exercises having a specific purpose and design became familiar with a quite specific and restricted concept of rhetoric.

Eötvös Loránd University
Faculty of Humanities
H-1361 Budapest P.O.B. 107

³¹ See RG II 262–3 and 587 on the expression βιωφελές (Aphth. Prog. 4).

³² RG II 253.

LÁSZLÓ BORIY

CONSTANTIUS TOTO ORBE VICTOR TRIUMFATOR SEMPER AUGUSTUS

DIE TITULATUR DES CONSTANTIIUS II. BEI AMMIANUS MARCELLINUS. EIN KOMMENTAR ZUR KAISERPROPAGANDA

ZSIGMOND RITOÓK SEPTUAGENARIO

Betrachtet man die Titulatur des Kaisers Constantius II., kommen folgende vier Titel als Teile seiner Titulatur auf seinen Inschriften bzw. in seiner überlieferten Korrespondenz vor, die in der Römischen Geschichte des Ammianus Marcellinus mit einem Kommentar versehen wurden. Es handelt sich um die Titel und Bezeichnungen 1. *victor*, 2. *triumfator* (oder *triumphator*), 3. *totus orbis* (oder *dominus totius orbis*) und 4. *aeternus*. So z. B. auf Kaiserinschriften *aeter[no] Constantio beatissimo Caesari*¹, *Constantius pius felix Augustus victor maximus triumphator aeternus*², *sententia divina dominorum nostrorum Constanti et Constantis aeternorum principum*³. Auf einer Inschrift neben Constantinus I., der als *semper Augustus* bezeichnet wird, tauchen Constantius II. und Constantinus II. als *nobilissimi Caesares* auf.⁴ Auf einer anderen Inschrift ist er als *semper Augustus* erwähnt,⁵ während auf einer weiteren stadtrömischen Inschrift auch als [*toto orbe victor (?)*] *triumfator semper Augustus* auftaucht.⁶ Diese Titel sind mit den in der Korrespondenz des Constantius II. erwähnten gut zu vergleichen: *Constantius victor ac triumphator semper Augustus* oder *Victor Constantius maximus triumphator semper Augustus*.⁷ Selbst Ammian zitiert einen an den persischen König Sapor adressierten Brief (17. 5. 10.): *Victor terra marique Constantius semper Augustus*. An anderen Stellen aber fügt er kritische Anmerkungen zu diesen in „offiziellen“ Zusammenhang von ihm selbst akzeptierten Titeln, die im weiteren einzeln untersucht werden sollen.

¹ CIL IX 2206 (als Caesar).

² CIL III 3705 (als Augustus).

³ CIL III 167 (mit Constans zusammen).

⁴ Im Supplement zum VI. Band des CIL, Faszikel imperatorum et domus eorum 40773.

⁵ Ebenda 40780.

⁶ CIL IX 2206 (als Caesar).

⁷ Ebenda 40781 (= 31396).

1. VICTOR

Die Häufung der meistens inhaltlosen Siegesbeinamen und die Betonung der militärischen Aktivität spätrömischer Kaiser geht ins letzte Drittel des 3. Jahrhunderts n. Chr. zurück, wo dieser Prozeß unter den Soldatenkaisern einsetzte.⁸ Dies war der Fall auch auf den Inschriften des hier zu betrachtenden Kaisers, von dem wir nur aus den *Res Gestae* des Ammianus Marcellinus erfahren, daß von den in seinem Geschichtswerk dargestellten römischen Herrschern Constantius II. sich als derjenige Kaiser erweist, der dazu neigte, seine Pflichten als Feldherr und Herrscher zu vernachlässigen. Nachdem er nämlich die Plünderungen der Barbaren in Gallien zur Kenntnis nahm, hat er lange überlegt, wie er die Einbrüche abwehren könnte, ohne zu den gefährlichen Grenzen zu ziehen. Da er lieber in Rom geblieben wäre, ernannte er Julian zum Caesar, der gleich nach Gallien geschickt wurde: „... *deploratas iam Gallias indicantes nullo renitente ad internecionem barbaris vastantibus universa; aestuansque diu, qua vi propulsaret aerumnas ipse in Italia residens, ut cupiebat, – periculosum enim existimabat se in partem contrudere longe dimotam – repperit tandem consilium rectum et Iulianum patrualem fratrem ... in societatem imperii asciscere cogitabat*“.⁹ Die von Julian aus Germanien nach Rom geschickten Siegesberichte hat Constantius II. im Kreise seines Hofpersonals nur belächelt, und man nannte ihn einfach „*Victorinus*“.¹⁰ Obwohl Constantius II. sich in Italien oder Rom aufhielt, berichtete er – weiterhin unter dem Einfluß der Schmeicheleien seines Hofpersonals – in seinen in die Provinzen verschickten Edikten vom eigenen Sieg über Germanen oder sogar Perser – laut Ammians Beschreibung – wie folgt: „*quocirca magniloquentia elatus adulatorum tunc et deinde edictis propositis arroganter satis multa mentiebatur se solum, cum gestis non affuisset, et dimicasse et vicisse et supplices reges gentium erexisse aliquotiens scribens et, si verbi gratia eo agente tunc in Italia dux quidam egisset fortiter contra Persas nulla eius mentione per textum longissimum facta laureatas litteras ad provinciarum damna mittebat se inter primores versatum cum odiosa sui iactatione significans*“.¹¹

2. TRIUMPHATOR ODER TRIUMFATOR

Gemäß den Inschriften des Constantius II. sollte man an einen siegreichen Feldherrn denken, der nach seinen zahlreichen Siegen über Barbaren den Titel *triumphator* oder *triumfator* verdient hat. Ebenfalls kritisch ist aber Ammians Stellung be-

⁸ Siehe die Zusammenstellung der Quellen bei RÖSCH 1978:161, Anh. 1, Nr. 11, Nr. 11a und Nr. 13. GRÜNEWALD 1990:147–150.

⁹ ILS 597: *[p]ie[tate] iustitia fortitudine / et pleno omnium virtutum / principi ver[o] Gothi]co veroque / Germanico ac victoriarum / omnium nominibus inlustri / M(arco) Aur(elio) [Probo] ...* (aus dem Jahre 280 n. Chr., aus *Valentiae*/Valencia).

¹⁰ Siehe z. B. Amm. Marc. 15. 8. 1.

¹¹ Amm. Marc. 16. 12. 67: „... *in palatio Constanti quidam Iulianum culpantes, ut princeps ipse delectaretur, irrisive Victorinum ideo nominabant, quod verecunde referens, quotiens imperaret, superatos indicabat saepe Germanos*“.

züglich dieses Titels, da er den Triumph des Kaisers über römische Bürger schildert. Er bezeichnet den Herrscher ganz offen als „*ex sanguine Romano triumphaturus*“, als er sich – „*quasi cluso Iani templo stratisque hostibus cunctis*“ – auf den Weg nach Rom macht, statt zu den gefährdeten Grenzen zu ziehen.¹² Es ist ja kein Wunder, wenn wir die militärischen Tugenden des Constantius II. mit denen seines Mit-herrschers Julian vergleichen. Im Gegensatz zu den Inschriften kommen bei Ammian wegen der mangelnden militärischen Fähigkeiten dieses Kaisers unter Constantius' *bona* und *praecipua* keine militärischen Tugenden vor: „*nec enim gentem ullam bel-la cientem per se superavit aut victam fortitudine suorum comperit ducum vel addidit quaedam imperio aut usquam in necessitatibus summis primus vel inter primos est visus*“.¹³

3. TOTUS ORBIS ODER DOMINUS TOTIUS ORBIS

Auf Inschriften spätrömischer Militärbauten kommen Bezeichnungen wie „*restitutor orbis*“¹⁴ oder „*reparatores orbis sui et propagatores generis humani*“ vor.¹⁵ Constantius II. folgt diesem Schema, wenn Ammian ihn in seiner bereits erwähnten Korrespondenz als „*terra marique victor*“¹⁶ bezeichnet. Noch weiter führt aber die Stelle, wo beschrieben wird, daß der Kaiser, der unter starkem Einfluß seines Hofpersonals stand, das ihn durch Schmeicheleien gewinnen wollte, – *fictis vocibus* – sogar davon überzeugt war, daß der *status orbis terrarum* von seiner *salus* abhängig sei: „... *a cuius* (i.e. Constantii) *salute velut filo pendere statum orbis fictis vocibus exclamabant*“.¹⁷ Demzufolge verwundert es nicht, wenn er „*orbis totius se dominum appellaret*“.¹⁸

Die Tatsache, daß Constantius II. sich als Herrscher des Weltalls bezeichnete, sollte Ammian noch nicht dazu gezwungen zu haben, Kritik an der Selbstdarstellung des Kaisers zu üben. Es sind uns nicht nur eine Reihe von spätrömischen Inschriften bekannt, die als Teile der offiziellen Propaganda dieselbe oder eine ähnliche Auffassung widerspiegeln,¹⁹ sondern Ammian selbst folgt an anderen Stellen diesem Schema, wenn er über die militärische Aktivität des Constantius II. spricht. Ammian vermeidet die übliche Gleichsetzung von *imperium* und *orbis terrarum* und spricht

¹² Amm. Marc. 16. 12. 69. Vgl. noch DREXLER 1974:85, 87 bzw. CRUMP 1975:100. Siehe seit neuerem TEITLER 1992 und ADAMIK 1994:32.

¹³ Amm. Marc. 16. 10. 1.

¹⁴ Amm. Marc. 16. 10. 2. Im Gegensatz zu den militärischen Tugenden Julians kann er unter seinen *bona* und *praecipua* keine *virtutes* aufweisen. Der „Tugendkatalog“ Julians: Amm. Marc. 25. 4. Die Charakterisierung des Constantius II.: Amm. Marc. 21. 16. Siehe dazu DREXLER 1974:85, CRUMP 1975:100, ADAMIK 1994:32ff. Auf Inschriften kommt jedoch unter anderen Tugenden (wie *gloria*, *iustitia*, *pietas*) auch seine *virtus* vor. Dazu s. SCHEITHAUER, A., *Super omnes retro principes ...* Zur inoffiziellen Titulatur römischer Kaiser, ZPE 72, 1988, 155–177 (s. bes. 166).

¹⁵ CIL III 122.

¹⁶ CIL III 133.

¹⁷ Siehe oben Amm. 7.

¹⁸ Amm. Marc. 14. 5. 4.

¹⁹ Amm. Marc. 15. 1. 3. Siehe dazu den Kommentar von DE JONGE 1948:9.

stattdessen meistens eingeschränkt von dem *orbis Romanus*. Dieser Ausdruck kommt bei ihm in der Regel in rein geographischem Zusammenhang vor.²⁰ Bei diplomatischen, offiziellen Verhandlungen, wobei der Kaiser oder seine Persönlichkeit erwähnt wird, kommt er jedoch im üblichen propagandistischen Sinn vor.²¹ In einem solchen Zusammenhang muß sogar Constantius II. als Herrscher der Welt betrachtet werden. Bei der Gleichstellung des persischen Großkönigs mit dem römischen Kaiser berichtet Ammian von der folgenden, früher unvorstellbaren, außergewöhnlichen Szene, wo sich nach dem zweiten persischen Sturm auf die Stadt Amida am Abend das persische und das römische Heer in den Lagern gegenüber stehen: *agitatis itaque sub onore armorum vigiliis resultabant altrinsecus exortis clamoribus colles nostris virtutes Constanti Caesaris extollentibus ut domini rerum et mundi, Persis Saporem saansaan appellantis et piroso, quod rex regibus imperans et bellorum victor interpretatur*.²² Warum übt aber Ammian Kritik an dem Ausspruch des Constantius II., sich *dominus totius orbis* zu nennen? Nicht nur wegen seiner mangelnden militärischen Fähigkeiten, sondern auch anderen, nämlich philosophischen Gründen: „namque etiam si mundorum infinitates Democriti regeret, quos Anaxarcho incitante Magnus somniabat Alexander, id reputasset legens vel audiens, quod, ut docent mathematici concinentes, ambitus terrae totius, quae nobis videtur immensa, ad magnitudinem universitatis instar brevis obtinet puncti“.²³

4. AETERNUS

An der oben zitierten Stelle über die Selbstbezeichnung des Constantius II. als Weltherrscher finden wir eine noch direktere, auf die eigene Person bezogene Äußerung: „quo ille studio blanditiarum exquisito sublatus immunemque se deinde fore ab omni mortalitatis incommodo fidenter existimans confestim a iustitia declinativ ita intemperanter, ut ‚Aeternitatem meam‘ aliquotiens subsereret ipse dictando scribendoque propria manu ...; quod dicentibus aliis indignanter admodum ferre deberet is, qui ad aemulationem civilium principum formare vitam moresque suos, ut praedicabat, diligentia laborabat enixa“.²⁴

Es handelt sich also um den Ausdruck *aeternitas mea*, der in dieser unverblümt auf die eigene Person bezogenen Formulierung unter den Titeln spätrömischer Kaiser äußerst selten ist.²⁵

²⁰ CIL III 133.

²¹ So z. B. „ducebantur ab orbe prope terrarum“ (19. 12. 7.), „per omnem orbis ambitum“ (26. 10. 15.).

²² Z. B. „comes Valentiniani sum, orbis terrarum domini“ (29. 5. 46) oder „(Iulianum) ... tamquam mundi nationumque suarum dominum adorarunt“ (23. 3. 8.). Siehe noch weitere Beispiele bei DEMANDT 1965:25.

²³ Amm. Marc. 19. 2. 11.

²⁴ Amm. Marc. 15. 1. 4.

²⁵ Amm. Marc. 15. 1. 3. Siehe dazu den Kommentar von DE JONGE 1948:9. Im Zitat fehlt nur der Abschnitt über seine „Weltherrschaft“, s. oben. Zusammenfassend s. Aust, E., s.v. Aeternitas. RE I. 1, 1894, 694 und BORHY 1995.

Mit dem Wort „*aeternus*“ (d.h. „ewig“) bezeichnete man in der alltäglichen, philosophischen und religiösen Sprache „alles, was Dauer und Bestand hat, den Jahrhunderte überdauernden Stein ebenso wie den Ruhm und das Andenken der Menschen, schließlich aber und besonders alles, was dem Bereich der Götter und der unsterblichen Wesen zuzuzählen ist“.²⁶ Erst unter Titus tauchen die ersten stadtrömischen Prägungen mit der Legende *aeternitas Aug(usti)* oder *August(i)* auf, die unter Domitian durch die Dedikationsformel *aeternitati August(i)* erweitert wird.²⁷ Von hier führt uns die Korrespondenz des Plinius mit Kaiser Trajan einen bedeutenden Schritt weiter, da er in der Anrede des Kaisers direkt den Ausdruck *aeternitas tua* verwendete.²⁸ Plinius der Jüngere wurde von F. Cumont für denjenigen gehalten, „qui le premier emploie l'expression d'*aeternitas vestra*“.²⁹ Obwohl dieser Titel im 3. Jahrhundert n. Chr. einerseits sowohl auf Münzen³⁰ als auch auf Inschriften³¹ vorkommt und andererseits als Beiname der *legio II Parthica pia fidelis aeterna* auftaucht,³² bleibt der Gebrauch dieses Begriffes bis zu den 60er Jahren des 3. Jahrhunderts unverändert: Das Wort *aeterna* wird meistens als Adjektiv den Personifikationen der *Felicitas*,³³ *Pax*³⁴ und *Victoria*³⁵ hinzugefügt. Die Auffassung von der *aeternitas imperii* bereitere den Weg zur endgültigen und allgemeinen Akzeptanz des Ausdrucks *aeternitas Augusti* vor, der dann unter den Soldatenkaisern immer häufiger betont und verwendet wurde.³⁶ Die Einführung und breitere Verwendung des Begriffes festigte sich unter Diokletian, und während der Tetrarchie werden Begriffe ähnlichen Inhalts³⁷ der *aeternitas* in immer größerer Zahl verwendet, von denen die meisten – ähnlich zur Erscheinungsgeschichte der *aeternitas* – schon vorher bekannt waren. Auf diese Weise wird die *tranquillitas*³⁸ – sowohl auf den Kaiser³⁹ bezogen,

²⁶ Vgl. noch Cod. Theod. 12. 1. 160: „*Honorii Augusti fratris aeternitatis meae*“ bzw. Die Zusammenstellung bei HIRSCHFELD 1913:675 mit Anm. 3 und 5. Zum Begriff *aeternitas* s. BERLINGER 1935:25; ENSSLIN 1943:77; BERGER 1953:356. Zu diesem Begriff s. noch INSTINSKY 1942. Zur Klärung der Bedeutung der Wörter *aeternitas*, *diuturnitas*, αἰώνιος διαμονή s. a.a.O. Zu den hellenistischen Einwirkungen s. ebd. 324–334. S. noch die Überlegungen von CUMONT 1896:436.

²⁷ INSTINSKY 1942:315, KOCH, C.: Roma aeterna, Gymnasium 59, 1952, 196–209.

²⁸ Zu Prägungen von Titus: RIC II, S. 130, Nr. 122–123; zu denen Domitians: RIC II, S. 191f., Nr. 289, 297, 297a. Vgl. Weiterhin BELLONI 1976:220–221 und BASTIEN 1981:343.

²⁹ Plin., *Ep. ad Trai.* 59 und 83, HIRSCHFELD 1913:674ff.

³⁰ CUMONT 1896:441. Er betrachtete es als eine „conception asiatique“.

³¹ Vgl. RIC IV (Sept. Passim, Index 365): *aeternitas imperii*, aber auch *aeternitas Aug(usti)* – S. 163, Nr. 527 Siehe die detaillierte Auflistung bei Belloni 1976:223.

³² Vgl. z. B. CIL VI 32 326, 2, 23f.: „*pro secu[r]rita[te] adque aeterni[ta]te imperii*“.

³³ RITTERLING, E., s.v. Legio. RE 12, 1925, 1479f und CIL XIV 2257 = 3734.

³⁴ Unter Gallien: RIC V. 1, S. 147, Nr. 185 – *Felici Aet(ernitati)*.

³⁵ Das erste Mal unter Mark Aurel: BMC IV, 648, Nr. 1549; 660, Nr. 1617, 663, Nr. 1631 *Pax Aeterna Aug.* Storch 1973:102.

³⁶ Von der Regierung des Septimius Severus an: BMC V, S. 188, Nr. 174; S. 194, Nr. 209–210; S. 200, Nr. 247–248.

³⁷ RIC V. 1, S. 161, Nr. 349. ALFÖLDI, A.: Die römische Münzprägung und die historischen Ereignisse im Osten zwischen 260 und 270 n. Chr., Berytus 5, 1938, 50, Taf. XVI, 13–15 und 25; Taf. XVII, 13–14 und 19; Taf. XVIII, 7 und 22 bzw. RIC V. 2, S. 85, Nr. 638–640.

³⁸ RIC VI, S. 167, Nr. 34, INSTINSKY 1942:314, HIRSCHFELD 1913:675 mit Anm. 3.

³⁹ In der älteren Kaiserzeit mit eher philosophischem Inhalt, wie etwa bei Sen., *De tranq. Animi* 2.3: „*hanc stabilem animi sedem Graeci euthymian vocant, de qua Democriti volumen egregium est, ego tranquillitatem voco*“.

als auch auf den Staat übertragen,⁴⁰ was seit Diokletian allgemeine Verbreitung fand.⁴¹ Als Synonym zur *tranquillitas* kann das Wort *quies* erwähnt werden.⁴² Zu den weiteren Synonymen der Wörter *aeternitas*, *aeternus* gehören noch Ausdrücke wie *immortalis* oder *immortalitas*,⁴³ *perpetuus* oder *perpetuitas*, der auf Inschriften häufiger erst in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts vorkommt.⁴⁴ Hier müssen auch die Wörter *perennis*⁴⁵ sowie *semper* oder *sempiternus*⁴⁶ erwähnt werden.

Bei der Verwendung der Titel, die auf die Ewigkeitsidee hindeuten, kann man gewisse Regelmäßigkeiten beobachten. Während *aeternus* und *perpetuus* auf derselben offiziellen Inschrift – auf dieselbe Person bezogen – nie gleichzeitig vorkommen⁴⁷ und gewisse Ausdrücke den Verehrern der Herrscher (wie *aeternus* und *perpetuus*), andere aber dem Kaiser selbst (wie *semper*) vorbehalten blieben: die Herrscher mit dem von ihnen selbst auch verwendbaren Titel *semper Augustus* – wie mußten sich auch aus den überlieferten Briefen der Korrespondenz von Constantius II. herausstellen begnügen.⁴⁸

Und gerade deswegen klang das Wort des Constantius II. über seine eigene *aeternitas* für das römische Ohr – und sogar für Ammian, der griechischer Herkunft war – so außergewöhnlich, weil der Kaiser als erster diesen Verehrern vorbehaltenen Ausdruck auf sich bezogen hat. Unter den Tugenden des *imperator* spielten die militärischen Fähigkeiten nicht nur während der römischen Republik eine wichtige Rolle,⁴⁹ sondern *aeternitas* und *virtus* des Imperators als Oberbefehlshaber waren im

⁴⁰ Plin., *Ep. ad Trai.* 3. 2: „*tranquillitas saeculi tui*“; in der Spätantike jedoch noch direkter „*tranquillitas nostra*“ z. B. in Cod. Theod. I. 6. 4, Cod. Iust. XII. 54, 1. Siehe noch BMC III, S. 306, Nr. 526–527A. Zusammenfassend s. ARNALDI 1980:85–95.

⁴¹ Schon unter Augustus aus dem Jahre 16 v. Chr.: BMC I, S. 17, Nr. 91; S. 18, Nr. 92–94.

⁴² Auf Inschriften aus der Zeit Diokletians s. z. B. ILS 64. Siehe noch Lact., *De mort. pers.* 1. 2. Auf Münzen Konstantins des Großen: RIC VII, S. 110, Nr. 199–214; S. 111, Nr. 215–239; S. 112, Nr. 231–237. Vgl. mit CIL XIII 10001, 13.

⁴³ RIC VI, S. 39–41, 47, 58–60. Zum Inhalt s. Bellinger 1955 und Sutherland 1957. Siehe noch das Preisdikt Diokletians: CIL III p. 824 (ILS 642).

⁴⁴ Pan. III (11) 3. 2.

⁴⁵ CIL VIII 10076, 10133, 10154 usw., meistens auf Meilensteinen mit der Formel *perpetuo imperatori (Lucio) Domitio Aureliano pio felice (sic!) Augusto*. Für Konstantin s. bes. ARNALDI 1978. Für das 4–5. Jahrhundert n. Chr. s. die ausführliche Statistik bei ARNALDI 1980:98, Anm. 11–15. Es wird in den meisten Fällen zwischen *Augusti* und *Caesares* ein Unterschied gemacht: s. z. B. CIL XI 6623: „*Aeterni imperatores Diocletianus et Maximianus Augusti et perpetui Caesares Constantius et Maximianus*“. Siehe weiterhin AE 1942–1943:81: „*Imperatoribus dominis nostris Diocletiano et Maximiano aeternis Augustis et Constantio et Maximiano fortissimis Caesaribus*“.

⁴⁶ Z. B. CIL VI 1176: *perennes Augusti*. Mit *perpetuus* auf derselben Inschrift: *perennis princeps und perpetuus Augustus* (CIL IX 333).

⁴⁷ *Semper Augustus* auf Inschriften und in kaiserlichen Edikten bzw. in literarischen Quellen s. bei ARNALDI 1980:99–100. Pan. III (11) 6. 4 (aus dem Jahr 291 n. Chr.). Siehe noch Supplement zum VI. Band des CIL, Faszikel *Tituli imperatorum et domus eorum* 40769, V. 1: „... *Imp(erator) / Constantius / Chlorus*, (vac.) *sempiterna immortalitas*“. Für Maximian s. die detaillierte Aufzählung seiner Tugenden in CIL VI 1126.

⁴⁸ ARNALDI 1977:280; ARNALDI 1977a:128; ARNALDI 1980:106–107. BASTIEN 1988:162 behauptet, daß *perpetuitas Augusti* eher auf Münzen, *semper Augustus* auf Inschriften vorkommen.

⁴⁹ Siehe z. B. den Brief von Valentinian I., Valens und Gratian an Flavius Eutherius (CIL VI 31982) oder den Brief von Theodosius II. und Valentinian III. an den römischen Senat (CIL VI 1783 = ILS 2948). Arnaldi 1980:99. Zu Constantius' Korrespondenz s. oben Anm. 7. Ein weiterer Beleg für die „*aeternitas mea*“ s. oben (Anm. 25).

4. Jahrhundert n. Chr. miteinander gerade eng verbunden.⁵⁰ Damit war also – zumindest nach Ammians Vorstellung – auch der Anspruch des Constantius II. auf *aeternitas* nicht berechtigt. Die Verleihung von Titeln und Appellativen auf Inschriften war jedoch von den Charakterzügen des Kaisers unabhängig. War der Kaiser ein *optimus princeps* oder ein *malus princeps*, war dies in dieser Hinsicht irrelevant. Für seine Sünden und Übeltaten konnte man ihn höchstens nach seinem Tode bestrafen, z. B. mit der *damnatio memoriae* oder mit Senatsbeschlüssen. Zu seinen Lebzeiten aber gehörten derartige Äußerungen zu den Pflichten der Untertanen. Dies kann auch anhand der Constantius II. gewidmeten Inschriften und auf seinen Münzen oder sogar in seinen eigenen Briefen lesen.⁵¹

ZUSAMMENFASSUNG

Man kann also annehmen, daß Ammian mit diesen Mitteln seine eigene Meinung über den Kaiser zum Ausdruck bringt,⁵² und zwar auf eine eindeutige Art und Weise, damit es sein Publikum oder seine Leser verstehen. Unter den zahlreichen Synonymen finden wir Begriffe ähnlichen Inhalts,⁵³ zu denen vielleicht noch ein Adjektiv, nämlich das Wort *constans* hinzugefügt werden könnte, des ebenfalls eine ähnliche Bedeutung trägt: „beständig, sich gleichbleibend, gleichmäßig, unwandelbar; in gleichem Fortbestand verbleibend, ununterbrochen“⁵⁴. Wenn man den verschiedenen Derivate von *constans* weiterfolgt, kommt man zum Ergebnis, daß der Komparativ des Adverbiums von *constans* (d.h. *constanter*) mit dem Namen von Constantius identisch ist. Betrachten wir nun die vollständige Titulatur dieses Kaisers mit allen auf die Ewigkeit hindeutenden Epitheta, besonders in den von Ammian besonders kritisierten, von Constantius diktierten Briefen⁵⁵ – den Ausdruck „*Constantius semper Augustus*“ –, besteht der Verdacht, daß Ammian einfach diejenige Möglichkeit ausnutzte, die durch die Identität des Komparativs mit dem Namen des Kaisers entstand und die übermäßige Steigerung der *aeternitas*-Idee ermöglichte, wobei der Kaiser, immer wenn er Briefe diktierte – direkter- oder indirekterweise – beim Diktat der Titulatur den Ausdruck seiner eigenen *aeternitas* unvermeidlich aussprechen mußte. Ob Constantius selbst diese Spielmöglichkeit mit seinem Namen und Epitheton

⁵⁰ Cic., *Pomp.* 28.: „*ego enim sic existimo, in summo imperatore quattuor has res inesse oportere, scientiam rei militaris, virtutem, auctoritatem, felicitatem*“. Vgl. Amm. Marc. 25. 4. 1: Aufzählung der *virtutes* des Julians (*temperantia, prudentia, iustitia, fortitudo; scientia rei militaris, auctoritas, felicitas, liberalitas*).

⁵¹ Pan. IV (8) 13. 3.

⁵² Siehe oben Anm. 1 7.

⁵³ Eine andere Stelle, wo Ammian das ausdrücklich sagt (27. 9. 4): „*et quoniam adest liber locus dicendi, quae sentimus, aperte loquemur: ...*“ (Kritik an Valentinians Militärpolitik).

⁵⁴ TLL I., 1139 1142 (*aeternitas*), 1142–1147 (*aeternus*), 1164 1169 (*aevum*). Siehe noch HIRSCHFELD 1913:675ff. Und SVENNUNG 1958:76f.

⁵⁵ GEORGES, K. E.: Ausführliches lateinisch deutsches Handwörterbuch I., 1549 1550. Siehe weiterhin TLL IV., 530. Siehe noch GEORGES, ebd., 1551: *constantia*, und Forcellini, A., *Totius Latinitatis Lexicon* II, 423; Cic., *Phil.* 13. 13. Als Epitheton in Legionsnamen s. z. B. CIL III 892, 7694, 4300. In der Spätantike s. *Not. Dign. Occ.* VI. 52.

bewußt war, und er das tatsächlich – ernsthaft oder nur spielerisch – zum Ausdruck brachte, kann man weder verifizieren noch ausschließen. Die Tatsache jedoch, daß dieser Ausdruck in der gesamten antiken Literatur das erste Mal auf seine Person bezogen vorkommt, fällt, ins Auge und schließt diese Möglichkeit zumindest nicht aus. Und wenn man sich überlegt, daß Ammian auch die griechischen Ausdrücke für diese kaiserlichen Epitheta gekannt haben mag, scheint die absichtliche – und durch das sich von selbst ergebende Wortspiel bewußt auf Constantius gezielte – lateinische Doppelübersetzung der ursprünglich aus dem Lateinischen ins Griechische übersetzten (pleonastischen) Form von – αἰσεβαστος αὐγουστος noch mehr als die lateinische Variante ausschlaggebend gewesen zu sein.

Was bezweckte Ammian mit seiner Kritik an den Titeln der offiziellen Inschriften des Constantius II.? Er wollte nicht einfach seine durchaus negative Meinung über diesen Herrscher zum Ausdruck bringen, sondern eine Art von Kommentar für sein stadtrömisches Publikum geben, das aufgrund der Inschriften und kaiserlichen Edikte eine ganz andere Vorstellung von den Taten dieses Kaisers hatte. Alle vier oben behandelten Titel hängen inhaltlich eng miteinander zusammen: Ohne militärische Siege über die Barbaren im Osten und Westen war der Kaiser nicht berechtigt Triumphzüge in Rom zu halten und sich als Herrscher und Beschützer der Welt, d.h. des *Imperium Romanum* zu bezeichnen, und konnte die kontinuierliche Aufrechterhaltung bzw. Ewigkeit des Reiches nicht garantieren. „... das Problem der *aeternitas* in diesem Sinne enthüllt sich als ein Problem jeder vorchristlichen Monarchie, und das um so mehr, je absoluter diese ist. ... Man wird, vielleicht etwas überspitzt, die Formulierung wagen dürfen, daß der Absolutheitsgrad der Monarchie sich in der Auffassung von der Ewigkeit ihres Trägers widerspiegelt“.⁵⁶

ABKÜRZUNGEN

ADAMIK, T.

1994 The figure of Julian in Ammianus' Historz, *Acta Antiqua et Archaeologica* 1994, 31–36.

Amm. Marc.

Ammiani Marcellini rerum gestarum libri qui supersunt. Ed. W. Seyfarth. Teubner, Leipzig 1978.

ARNALDI, A.

1977 Il motivo dell'aeternitas Augusti nella monetazione di Massenzio, *Numismatica e antichità classiche* 6, 1977, 271–280.

1977a Aeternitas e perpetuitas nella monetazione di età tetrarchica, *Rivista italiana di numismatica e scienze affini* 79, 1977, 109–133.

1978 Il motivo della „perpetuitas“ nella monetazione di Constantino, *Rivista italiana di numismatica e scienze affini* 80, 1978, 113–131.

1980 Motivi di celebrazione imperiale su monete ed epigrafi, *Rivista italiana di numismatica e scienze affini* 82, 1980, 85–107.

⁵⁶ Auf Inschriften kann dieser Ausdruck nicht kritisiert werden: diese werden „unabhängig“ von Constantius ihm einfach gewidmet. Siehe seine überlieferten Briefe bei Rösch oben, Anm. 7. INSTINSKY 1942:312–315.

- BASTIEN, P.
 1981 *Clipeus* et buste monétaire des empereurs, *Numismatica e antichità classiche* 10, 1981, 315-352.
 1988 *Perpetuitas imperii* et le monnayage de Valentinian I. In: *Studia Numismatica Labacensia Alexandro Jelocnik oblata* (Hrsg. v. P. Kos und Z. Demo). Ljubljana 1988, 159-163.
- BELLINGER, A. R.
 1955 Diocletian's farewell. In: *Late Classical and Medieval Studies in Honor of Albert Mathias Fried, Jr.* (Hrsg. v. K. Weitzmann). Princeton 1955.
- BELLONI, G. G.
 1976 „Aeternitas“ e annientamento dei Barbari sulle monete. In: *I canali della propaganda nel mondo antico. Contributi dell'Institutio di storia antica* 4, 1976, 220-228.
- BERLINGER, L.
 1935 Beiträge zur inoffiziellen Titulatur der römischen Kaiser. Eine Untersuchung ihres ideologiegeschichtlichen Inhaltes und ihrer Entwicklung. Diss. Breslau 1935.
- BERGER, A.
 1953 *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*. Philadelphia 1953.
- BMC
 Coins of the Roman Empire in the British Museum.
- BORHY, L.
 1995 Überlegungen zur Bedeutung des Wortes „*aeternitas mea*“ des Constantius II. bei Ammian, *Specimina Nova* 11, 1995, 23-35.
- CRUMP, G. A.
 1975 Ammianus Marcellinus as a Military Historian. *Historia Einzelschriften*, Heft 27. Wiesbaden 1975.
- CUMONT, F.
 1896 L'Éternité des Empereurs romains, *Revue d'histoire et de littérature religieuses* 1, 1896, 435-452.
- DE JONGE, P.
 1948 *Philological and Historical Commentary on Ammianus Marcellinus* XV, 1-5. Groningen 1948.
- DEMANDT, A.
 1965 Zeitkritik und Geschichtsbild im Werk Ammians. Habelt's Dissertationsdrucke, Reihe Alte Geschichte, Heft 5. Bonn 1965.
- DREXLER, H.
 1974 *Ammianstudien. Spudasmata*, Band 31. Hildesheim New York 1974.
- ENSSLIN, W.
 1943 Gottkaiser und Kaiser Gottes Gnaden. *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Abteilung*, Jg. 1943, Heft 6. München 1943.
- GRÜNEWALD, TH.
 1990 Constantinus Maximus Augustus. Herrschaftspropaganda in der zeitgenössischen Überlieferung. *Historia Einzelschriften*, Heft 64. Stuttgart 1990.
- HIRSCHFELD, O.
 1913 Die Rangtitel der römischen Kaiser. In: *Kleine Schriften*. Berlin 1913, 646-681.
- INSTINSKY, H. U.
 1942 Kaiser und Ewigkeit, *Hermes* 77, 1942, 313-355.
- RIC
 The Roman Imperial Coinage.
- RÖSCH, G.
 1978 ΟΝΟΜΑ ΒΑΣΙΛΕΙΑΣ. Studien zum offiziellen Gebrauch der Kaisertitel in spätantiker und frühbyzantinischer Zeit. *Byzantina Vindobonensia*, Band X. Wien 1978.
- STORCH, R. H.
 1973 The Coinage from Commodus to Constantine: Some Types that Mirror the Transition from Principate to Absolute Monarchy, *Schweizer Münzblätter* 23, 1973, 95-103.

SUTHERLAND, C. H. V.

- 1957 Diocletian as 'Aeternus Augustus', *Museum Notes of the American Numismatic Society* 7, 1957, 67-70.

SVENNUNG, J.

- 1958 Anredeformen. Vergleichende Forschungen zur indirekten Anrede in der dritten Person und zum Nominativ für den Vokativ. *Acta Societatis Litterarum Humaniorum Regiae Upsaliensis* 42. Uppsala-Wiesbaden 1958.

TEITLER, H. C.

- 1992 Ammianus and Constantius. Image and Reality. In: *Cognitio Gestorum. The Historiographic Art of Ammianus Marcellinus*. Ed. by J. den Boeft, D. den Hengst, H. C. Teitler. Amsterdam-Oxford-New York-Tokyo 1992, 117-122.

TLL Thesaurus Linguae Latinae.

Eötvös-Loránd-Universität

Institut für Archäologie

H-1364 Budapest, Pf. 107.

ISTVÁN BORZSÁK

DAS ‚VORLEBEN‘ DES CINCINNATUS

Luigi Bessone, der verdiente Livius- und Florusforscher, hat neulich das *Nachleben* des Cincinnatus lehrreich behandelt (La fortuna di Cincinnato: eroe misconosciuto o adulterato? Acta Class. Debr. 32 [1996] 39 ff.). Eine unerwartete Fragestellung: War denn der sagenumwobene, vom Pflug weg zum Dictator berufene ‚Lockenkopf‘, der nach sechzehn Tagen sein Ausnahmsamt niedergelegt haben soll, ein mißverständener oder ein verfälschter Held der römischen Vorzeit? H. G. Gundel hat unlängst (Kl. Pauly I 1189) den Tatbestand zu kurz und zum Teil diskutabel skizziert: „Alle Einzelheiten sind späte Konstruktion, aber aufschlußreich für das spätere Geschichtsbild ...“, die zweite Diktatur (im J. 439) dürfte eine annalistische Erfindung sein. (Ausführlicher und wohl dokumentiert bei Bessone 43 ff.: „... Un coacervo di qualche residuo storico di molta leggenda..., non solo per quanto riguarda la seconda dittatura di C., che dovrebbe essere mera invenzione... Sorge legittimo il sospetto che si sia elaborata una *saga*.“ Bessones Vorhaben war, „evidenziare la dicotomia instauratasi fra il C. degli storici e la stilizzazione del personaggio verificatasi a livello esemplare, quale echeggiata da Cicerone a recepita dalla breviaristica“. Im Gegensatz zur Wortfülle der *Graeculi* „la *vulgata* latina riduce l’attenzione a C. come a un prototipo dell’antica e incorrotta romanità ... Vero e proprio *topos* storiografico.“) Laut Gundel gehört Cincinnatus, „dessen Gestalt man einen historischen Kern zubilligen muß“, als Kleinbauer und als Verkörperung altrömischer *virtus* in die Reihe der in späterer Zeit mit Liebe ausgestalteten *exempla maiorum*. Bessones Interesse gilt in erster Linie dem literarischen Fortleben des Helden vom „wirksamen Compendium“ (efficace compendio) *De viris illustribus* bis zu Landolfus Sagax (XI. Jh.): er hätte seinen Überblick getrost auch weiter (Washington etc.) führen können.¹

Um das literarische Bild des Cincinnatus, wie es u.a. bei Livius (III 24 ff.) vorliegt, beurteilen zu können, kann man nicht umhin, sich mit dem großangelegten

¹ Eine kuriose Frage, die nur Experten der nordamerikanischen Siedlungsgeschichte beantworten können: ob der Stadtname *Cincinnati* (Ohio) etwas mit der legendären Gestalt der römischen Vorzeit zu tun hat? Wie ich nachträglich erfuhr, wurde die Stadt nach der *Society of the Cincinnati* genannt, die nach dem nordamerikanischen Unabhängigkeitskrieg organisiert wurde, um die Tugenden der *damaligen* Cincinnati zu pflegen und verewigen.

Kommentar von R. M. Ogilvie (Oxford 1965, 436 ff.) auseinanderzusetzen. Bessone kennt das unentbehrliche Werk; mit einem flüchtigen Hinweis (S. 42, Anm. 19) ist freilich wenig gewonnen. So dürfen wir, um fortzuschreiten, aus Ogilvies einleitenden Erörterungen zitieren: „Cincinnatus is a *homo vere Romanus*, the perfect foil to Appius Claudius the Decemvir ... The two men are counterparts, representing the Roman ideal and its reverse, and for a reading public familiar with the evils of prolonged and usurped power L.'s message was clear.“

Was nun das ‚Vorleben‘ der legendären Gestalt betrifft, so konnte Bessone meine Werkstattstudie „Šarrukinu – Abdalonymos – Cincinnatus (Serranus)“ nicht kennen, weil sie vorläufig nur in einer kurzen ungarischen Fassung (Stud. Ant. 27 [1980] 217 ff.) zu lesen ist und ich meine Ergebnisse *extra muros* (brieflich) nur wenigen bekannt gemacht habe.

In unseren Werkstattstudien (und anderswo)² versuchten wir früher ungeahnte Zusammenhänge zwischen gewissen Relikten des Alten Orients, insbesondere der Alexander-Überlieferung (u. a. auch des Alexanderromans) und der griechisch-römischen Antike aufzuhehlen. So klärten sich zahlreiche phantastische Einzelheiten der Vulgata auf, wie z. B. der König nach den inneren Teilen von Persis ziehend auf ein besonders schwieriges Gelände kommt, wo der starke Frost den immerwährenden Schnee zu Eis verhärtet hatte und die ermatteten Soldaten umkehren wollen. Da springt Alexander vom Pferd, ergreift eine Spitzhacke und bahnt seinen Leuten, das Eis zerhauend, einen Weg (Curt. Ruf. V 6,13 *primus³ rex dolabra glaciem perfringens iter sibi fecit*). Dieses Kunststück gehört ins Arsenal der mythischen Helden und sagenumwobenen Herrscher des Alten Orients, was dann Hannibals griechische Propagandisten auch ihren Brotherrn machen ließen (vgl. z. B. Corn. Nep., Hann. 3,4; Sil. It. III 516 *rumpit inaccessos aditus; 520 luctantem ferro glaciem premit*; Diod. XXV frg. 19). Hannibal hat aber – in der Phantasie seiner Soldschreiber – nicht nur die Züge Alexanders des Eroberers, sondern u. a. auch diejenigen der Bauheroen des Nahen Orients übernommen: Wie man bei Strabon (XI 14,6 p. 528) und Plutarch (v. Luc. 31) liest, soll er auch die Stadt Artaxata in Armenien (südöstl. vom heutigen Je-

² Zentralasiatische Elemente im Alex.-Roman. Acta Ant. Hung. 28 (1980) 85 ff.; Alex. d. Gr. als Muster taciteischer Heldendarstellung. Gymnasium 89 (1982) 37 ff.; Die Punica des Silius It. und die Alex.-Überlieferung. Romanitas – Christianitas (Festschrift Joh. Straub, 1982) 164 ff.; Von Semiramis bis Hannibal. Eirene 20 (1983) 43 ff.; *Innoxia flamma*. Listy filol. 106 (1983) 33 ff.; Zu Tacitus' hellenistisch-orientalischen Beziehungen. Acta Ant. Hung. 31 (1985/88) 27 ff.; Vom zentralasiatischen *χαρανά* bis zu Attilas Bestattung. *Ibid.* 35 ff.; Persertum und griech.-röm. Antike. Gymn. 94 (1987) 289 ff.; The ‚orientalist‘ escapades of a classical scholar. Acta Or. Hung. 48 (1993) 13 ff. usw.

³ Zu dieser Stelle darf man als Parallele den frommen Aeneas anführen, der „auch bei solchem Werk der erste“ (Verg., Aen. VI 183 *opera inter talia primus paribus accingitur armis*, d.h. seine Mannen nicht nur antreibt (*hortatur*), sondern beim Baumfällen im Urwald auch selbst mitmacht. Das wird Lucan (III 432 ff.) umkehren: Sein Caesar fängt als gottloser Frevler mit dem Baumfällen in einem heiligen Bezirk an, *primus raptam vibrare bipennem ausus*. Norden zählt in seinem Kommentar die Parallelen zur genannten Schilderung von Homer bis Statius auf, ohne Lucans lehrreiche Stelle zu erwähnen. Man möchte gern wissen, wie die Rolle des Helden als des *ersten* bei jedem Werk von den Schmeichlern Alexanders d. Gr. behandelt wurde, und ob nicht Choirilos und Konsorten als unwürdige *Homerionidae* es waren, die dazu den Späteren den Ton angegeben haben. Tatsache ist, daß Alexanders „Nachahmer“

Hannibal genauso wie die Scipionen, Caesar und seine Erben in der offiziellen Literatur immer als die ersten brillieren.

rewan) geplant, ja gebaut haben. Diese Angaben wurden selbst in der modernen Fachliteratur als glaubwürdige Tatsachen hingenommen (so z. B. im Kl. Pauly I 615 f.; neulich J. Seibert, *Hannibal*. 1993, 524 f.). Richtiger schon Mommsen (Röm. Gesch. I⁷ 747): „... ist sicher Erfindung, aber es ist bezeichnend, wie Hannibal, fast wie Alexander, mit den orientalischen Fabeln verwachsen ist.“

Diese orientalischen Fabeln tauchen – unerwartet – auch im Zusammenhang mit einer Nebenperson der Alexander-Überlieferung auf. Hier denken wir an jenen Abdalonymos von Sidon (oder Tyros: Diod. XVII 47; Curt. Ruf. IV 1,19 ff.; Iust. XI 10,8 f.; Plut., *De fort. Alex.* 2,8), der in der Forschung als Besteller des sog. Alexander-Sarkophags in Evidenz gehalten wird. Dieser Abdalonymus soll – laut der erbau-lichen Geschichte – derjenige Angehörige des dortigen Herrschergeschlechtes gewesen sein, den Alexander – *cum operam oblocare ad puteos exhauriendos hortosque inrigandos solitus esset* (desgleichen bei Diodor: μισθοῦ μὲν ἀντλοῦντα, ῥάκεσι δὲ τοῖς τυχοῦσιν ἐσθῆτι κρώμενον), *misere vitam exhibentem* – den Königsthron einnehmen ließ. Es versteht sich, daß sich die hellenistische Sensationsliteratur (vielleicht Kleitarchos?) διὰ τὸ τῆς περιπετείας παράδοξον (Diod. XVII 46,5, vgl. 47,6) der mit aus dem Šarrukīnu-Mythos genommenen Zügen aufgeputzten Geschichte bereitwilligst annahm und sie nach Herzenslust weiterfärbte.

Kein Wunder, daß die findigen Köpfe der römischen Annalistik das anziehende und bildsame Material – *ad maiorem virtutis priscae gloriam* – auch nach Rom transportiert haben.

So rundete sich die rührende Geschichte vom tugendhaften, armen T. Quinctius Cincinnatus, von dem vor gar nicht so langer Zeit noch jeder Gymnasiast wußte, daß er sich – laut Livius (III 26,9 ff.) – „entweder beim Grabenziehen (*seu fossam fodiens*) auf den Spaten stemmte, oder pflügte (*seu cum araret*), ganz gewiß mit einer Landarbeit beschäftigt“ (*operi certe agresti intentus*), von den Gesandten gebeten wurde, er möge die Anträge des Senats in der Toga vernehmen. Voll Verwunderung ließ er seine Gattin Racilia das Festkleid eilends aus der Hütte herbringen. „Als er sich den Staub und Schweiß abgewischt hatte und gekleidet (*velatus*) hervortrat, begrüßten ihn die Gesandten unter Glückwünschen als Dictator“ (*dictatorem eum legati gratulantes consalutant*) und beriefen ihn von seinem bescheidenen Grundstück jenseits des Tibers zur Stadt. Die weiteren Geschehnisse von Cincinnatus’ Diktatur und Lebenslauf sind für jetzt irrelevant.

Wie gesagt, beurteilt man heutzutage diese Geschichte vom legendären Diktator der frührepublikanischen Zeiten – mitsamt ihren rührseligen Einzelheiten – als eine Erfindung, eine für das *spätere* Geschichtsbild aufschlußreiche Konstruktion. Störend, aber gleichzeitig richtungsweisend ist die Tatsache, daß in den Varianten der verworrenen literarischen Tradition⁴ die *gens Quinctia* unentwirrbar mit den *Atilii* verwachsen ist: eine Situation, deren Klärung eigentlich noch niemandem gelin-

⁴ Cic., *Sest.* 33,72; Cato m. 16,56; *De fin.* II 4,12; Val. Max. IV 4,5; Front., *Strat.* IV 3,3; Plin., *N.h.* XVIII 3,20; Flor. I 5,12; vgl. L. BESSONE, a.O. 45. – Über eine *atilische* Familienlegende (der in die karthagische Gefangenschaft zurückgeschickte Regulus als *exemplum* altrömischer *virtus*) s. neuestens B. BLECKMANN: Regulus bei Naevius. *Philologus* 142 (1998) 61 ff. (Fabius Pictor und die Atilier: S. 65 f.; Hinweis auf den vorzüglichen RE-Art. „Atilius“ von E. KLEBS: *ibid.*), dazu s. auch BESSONE S. 49, Anm. 55.

gen wollte. Statt weiterer Versuche, die unvereinbaren Autorenstellen zu harmonisieren, sollte man u.E. auf einen uralten mesopotamischen Mythos zurückgreifen, in welchem Akki, „der Wasserschöpfer“ (the drawer of water) – wie die Pharaonentochter im Alten Testament (Exod. 2) – ein ausgesetztes Findelkind erzieht. Als Gärtner bei seinem Pflegevater wird der Junge von der Göttin Ištar geliebt und zum König erhoben. Als „mächtiger König“ siegt er über seine Feinde und erobert mit seiner Bronzeaxt hohe Berge usw. Dieser Mythos⁵ wurde später nicht nur auf den Assyrikerkönig Sargon, auf die Gärtnerkönige Ellil-bani oder Belotaras usw., sondern – allem Anschein nach – auch auf die Herrscher der phönizischen Inselstadt Tyros übertragen.⁶

Ähnliche Motive des mythischen Bildes des „Gärtnerkönigs“ wird man auch in der Gestalt des nicht weniger rätselvollen Serranus (Verg., Aen. VI 844 *vel te sulco, Serrane, serentem*) abtasten. Serranus oder Saranus war der Beiname des angeblich vom Pfluge zum Konsulat geholten C. Atilius Regulus – und nach ihm anderer Atilier. (Die Stellen – von Cicero bis Claudian und Rutilius Namatianus – s. bei Bessone 49,54 oder Thes. 1. L. II 400, 64–72.) Die Angaben der farbenreichen, aber verschwommenen Überlieferung vermochten seit den bahnbrechenden Untersuchungen von Joh. Fr. Gronovius und Jac. Perizonius nicht einmal die namhaftesten Vertreter der modernen Prosopographie in Einklang zu bringen. Das sollte auch nicht gelingen. E. Klebs, der (RE „Atilius“ 2094 f.) die diesbezüglichen Stellen der entweder mit Cincinnatus oder mit Regulus, oder aber mit einem besonderen Serranus operierenden Autoren einer gründlichen Prüfung unterzog, ist zum Ergebnis gekommen, die Erzählung vom „ältesten“ Atilius Serranus gestaltete sich (erst nach dem zweiten punischen Krieg!) aus einer Vermengung von gewissen historischen Elementen mit „sprachlicher Unkenntnis“, wobei ein jeder Berichterstatter sorgsam darauf bedacht war, die Künstlichkeit und Unhaltbarkeit der Konstruktion nicht etwa durch eine konkrete und kontrollierbare Bezeichnung zu verraten.

Der Leser von heute denkt nicht daran, daß hinter dem schön klingenden Ausdruck „*magistratus ab aratro abductus*“ (Thes., a.a.O.) keine historische Realität, weit eher die Nostalgie nach einer erbaulichen und begeisternden römischen Vergangenheit (und ursprünglich nicht zuletzt politische Berechnung) stecken mag. Vergils Publikum wird – nach einer erhaben-stimmungsvollen Apostrophierung des „großen“ Cato, der edlen Gracchussöhne und der Scipionen (*duo fulmina belli*) – stolz gehört haben: Wer könnte doch verschweigen den berühmten Fabricius, „so arm wie mächtig“ (Nordens Übersetzung von *parvo potentem*), oder Serranus, „den Rom vom Pflug sich holen wird zum Schwert“ (zu freie versifizierte Paraphrase von *vel te sulco, Serrane, serentem*) usw. Unseres Wissens gab es keinen *obtrektor* des Dichters, der die akzentuierte Alliteration *sulco Serrane serentem* (nach Ennius' Art) und zugleich die 'Etymologie' des Namens Serranus als „sprachliche Unkenntnis“ qualifiziert hätte. Ist doch diese ansprechende und aufgegriffene 'Erklärung' (s. z. B. bei

⁵ Die englische Übersetzung der bezüglichen babylonischen Texte s. bei G. BINDER, Die Aussetzung des Königskindes. 1964, 162 f.; französisch bei P. GOUKOWSKY, in seiner kommentierten Diod.-Ausgabe (Coll. G. Budé, 1976), 200 (mit weiterer Lit.).

⁶ Vgl. P. GOUKOWSKY, u.a.O.: „De vieilles légendes orientales sont ici sous-jacentes ... Ces légendes avaient pénétré le monde grec“, wobei nur auf Agathias (Hist. II 25) hingewiesen wird.

Plin., N.h. XVIII 3,20 *serentem invenerunt dati honores Serranum, unde ei et cognomen; aranti ... Cincinnato viator attulit dictaturam*; der Scholiast zu Pers. I 74 erklärt die Beiden für eine Person: *qui – sc. Cincinnatus – a serendo nominatus est Serranus*) in Wirklichkeit kein *veriloquium*: Der Beiname der gens *Atilia* hat – außer der irreführenden Klangwirkung – nichts mit dem Verb *serere* zu tun. Ursprünglich lautete es als *Sar(r)anus*, was gleichbedeutend mit *Tyrius* ist. Wie Gellius (N.A. XIV 6,4) referiert, hieß Boeotia früher 'Aonia', Korinthus 'Ephyre', Makedonien 'Emathia' und Tyros 'Sarra' usw., vgl. Sil. It. I 72; IX 202 *qui Tyria ducis Sarranum ab origine nomen*. (Verfehlt ist die ehemalige 'Etymologie' des *Serranus* oder *Saranus*, wonach der Name „wohl nicht von *sero*, sondern von *Saranum*, einer umbrischen Stadt, abzuleiten“ sei, bei W. Freund, s.v.)

Wenn also die besseren Kommentare (so z. B. Plessis – Lejay) die Geschichte vom „säenden“ *Serranus* verdächtig („en tout cas suspecte“) finden, so tun sie es nicht ohne guten Grund. Dabei dachte man nur daran nicht, daß das Auftauchen des Tyriers Abdalonymus in der römischen Annalistik als T. Quinctius Cincinnatus oder Atilius (Regulus) *Sar(r)anus* – hinsichtlich der mehrfach dokumentierbaren Verbindungen Hannibals, des Tyriers, mit der Alexander-Überlieferung überhaupt nicht „verdächtig“ ist, sondern sehr wohl erklärt werden kann.

Dazu noch einige Ergänzungen: Eingangs (s. oben S. 46) zitierten wir den Liviuskommentar von R. M. Ogilvie, der die livianische Darstellung des Cincinnatus als Kontrastfigur zum Decemvir Appius Claudius aufgefaßt hat. Cincinnatus soll den idealen, unter allen Umständen loyalen *homo vere Romanus* verkörpern, im Gegensatz zum „Tyrannen“, der sich über die Gesetze der *res publica* (u.a. über die zeitgebundenen Befugnisse eines Magistrats) hinwegsetzt (vgl. Liv. IX 34 über *illius Appi progenies, qui decemvir in annum creatus altero anno se ipse creavit, tertio nec ab se, nec ab ullo creatus fasces et imperium obtinuit, nec ante continuando abstinit magistratu, quam obruerent eum male parta, male gesta, male retenta imperia... Hoc quidem iam regno simile est*; früher III 21,7 und 64,4 *invidia ex continuatione magistratus*; über die traditionellen Feindseligkeiten zwischen den Fabiern und Claudiern vgl. A. Alföldi, Das frühe Rom und die Latiner, 154 ff.) Ob man in diesem Falle etwa dem behutsamen politischen Bekenntnis des „Pompeianers“ Livius nachspüren sollte, ist schwer zu beurteilen. Sicherlich nicht ohne Bedeutung und Absicht dürfte die Erwähnung der Person sein, die als Widerpart hingestellt wird: ein Claudier oder im allgemeinen die Claudier.

Damit sind wir beim Problem angelangt, welches wir im bisherigen nur andeutungsweise berührt haben: Wem konnte in den Sinn kommen, ein orientalisches Sagenmotiv nach Rom zu transponieren und die mythische Gestalt des von Ištar geliebten Gärtnerkönigs in einer quasihistorischen Figur der römischen Vorzeit ins Leben zu rufen? Als „Bereicherer“ der höchst dürftigen annalistischen Tradition haben wir oben nur gewisse findige Köpfe im allgemeinen erwähnt. Eingedenk des bekannten Gegensatzes und Rivalisierens zwischen den beiden genannten Fürstengeschlechtern dürfen wir nun den Archegeten der römischen Geschichtsschreibung, d.h. Fabius Pictor, namhaft machen, der als Kenner des griechischen Ostens, in Kenntnis der hellenistischen Sensationshistorie und der Propagandaleistungen der im

karthagischen Dienst tätigen Soldschreiber u.a. auf die wahrscheinlich auch von Kleitarchos⁷ aufgegriffene Abdalonymus-Geschichte aufmerkte und den literarischen Stoff, dessen sich – in Hannibals Interesse – auch Sosylos und andere angenommen hatten, zur Bereicherung seiner Annalen und zur Glorifizierung der (alt)römischen Tugenden benützte.

Die sich an Cincinnatus' Namen knüpfende Überlieferung hatte vor mehr als hundert Jahren bereits K. W. Nitzsch (Die römische Annalistik von ihren ersten Anfängen bis auf Valerius Ant. 1873, 103 ff.) auf Fabius Pictor zurückgeführt. Die Forscher des Trümmerfeldes der hellenistischen Geschichtsschreibung⁸ werden nicht besonders überrascht sein, wenn man konstatiert: zahlreiche „paradigmatische Erzählungen“ (Fr. Münzer, RE „Fab. Pict.“ 1840), die die überaus karge heimische Tradition bereichern sollten, sind gerade durch den genannten Archegeten in die frühe Annalistik hineingeraten und so zu festgemauerten Elementen des römischen historischen Bewußtseins geworden. (Vgl. I. B.: Fabius Pictor und die Alexander-Überlieferung. Stud. Ant. 30 [1983] 203; Fabius Pictor redivivus. *Ibid.* 33 [1987–88] 136 f.) B. G. Niebuhr wollte zu seiner Zeit in der Cincinnatus-Geschichte Relikte der römischen „Ahnenlieder“ wiedergefunden haben; dazu vgl. Rytkönen, B. G. Niebuhr als Politiker und Historiker. Ann. Acad. Scient. Fenn., Ser. B 156 [1969] 190 ff.; zur „purely legendary“ Cincinnatus-Überlieferung und zum „call from plough“ als „timeless episode“ vgl. Ogilvie, a.a.O. 441. Einzelne in der Sage erhaltene Ereignisse, wie die Erzählung von Cincinnatus, wurden auch in der Einleitung des altbewährten Kommentars von W. Weissenborn, S. 25 als „ursprünglich zeitlos“ bezeichnet.

Als bloß unverbindlicher Einfall darf hier gewagt werden, wozu die Axt (Spitzhacke) Šarrukīnus, Alexanders oder des „Felsen spaltenden“ (Kūh-ken) Ferhad der iranischen Sagentradition im Laufe des Überlieferungsprozesses wurde: Die Gesandten des Senats sollen unseren Helden *palae innixum*, also sich auf ein *Grabscheit* stemmend, angetroffen haben, als er auf seinem Grundstück gerade mit *Grabenziehen* beschäftigt (*fossam fodiens*) war. Wäre es da zu weit hergeholt, an das riesige Material in De la Blanchères Artikel „Fossa“ (in Daremberg–Saglio's Dictionnaire) zu denken? Von den mesopotamischen Bewässerungsanlagen oder den Wundertaten einer Semiramis (Ferhads usw.) führt allerdings ein langer Weg bis zu Vergils *rivuli* (Ecl. III 111) oder Cincinnatus' Graben.

Zum Schluß möchte ich nicht unerwähnt lassen, daß ein Außenstehender, der Kunsthistoriker A. Pigler, bei Bestimmung einiger Barockgemälde schon längst auf die Verwandtschaft (bzw. Verwechselbarkeit) des Abdalonymus und Cincinnatus aufmerksam wurde.⁹

Eötvös-Loránd-Universität
Institut für Klassische Philologie
II 1364 Budapest Pf. 107

⁷ Vgl. P. GOUKOWSKY, a.a.O. 187 ff. (*passim*).

⁸ Treffender Ausdruck von H. STRASBURGER in der Festschrift für W. Peremans (*Historiographia antiqua*, Leuven 1977), 3 ff.

⁹ A. PIGLER: Barockthemen, II. Budapest 1960, 348: „Abdalonymos oder Cincinnatus.“ (S. auch 362 f.)

JAN MAARTEN BREMER

THE AMAZONS IN THE IMAGINATION OF THE GREEKS

An average citizen of Budapest (or Amsterdam, for that matter), if asked about the meaning of the word ‘Amazon’, would probably know that it is the name of an enormous river in South America; perhaps he would add: “...the word also refers to a lady on horseback, does it not?” – An average citizen of Athens, if asked the same question, would of course know nothing of that river, but the word ‘Amazon’ would certainly for him arouse a cluster of associations, of which the ‘lady on horseback’ was one of minor importance. It will be the theme of my contribution to analyse that cluster. This will be done in two sections, the first covering Archaic Greece, the second: 5th century Athens.

By way of prolegomenon this: the title of my paper implies by itself already a thesis, viz. that the Amazons were a figment of Greek fantasy and that in historical reality there was never a tribe or population of Amazons.¹

I. It is Herakles who will bring us *in medias res*. Archaic Greece has not left us an epic poem to tell us about him. But so many works of art from the Archaic period inform us about his exploits that we can acquire a fairly precise picture. Boardman and Devambez (see note 1) discuss hundreds of vases and quite a few

¹ For this thesis I do not offer here any arguments; it can be considered an *Errungenschaft* of recent scholarship, a rich survey of which is offered by Blok (*vide infra*).

Contributions relevant to the theme of my paper:

J. BOARDMAN: Herakles, Theseus and the Amazons, in: *The Eye of Greece* (= Festschrift Martin Robertson), ed. D. KURTZ – B. SPARKES. Cambridge 1982, 1–25.

P. DU BOIS: *Centaurs and Amazons*. Ann Arbor 1982.

D. VON BOTHMER: *Amazons in Greek Art*. Oxford 1957.

JOSINE BLOK: *The Early Amazons, Modern and Ancient Perspectives on a Persistent Myth*. Leiden 1995.

P. DEVAMBEZ: *Amazones*, in: *Lex. Iconogr. Myth. Class.*, vol. I, 1981.

W. B. TYRRELL: *Amazons, a Study in Athenian Mythmaking*. Baltimore 1984.

The issues dealt with in this paper have been the subject-matter of lectures I have given at the universities of Urbana-Champaign and Dusseldorf. Some essential points of it are raised at the end of my review of R. BUXTON's *Imaginary Greece*, Cambridge 1994, in *Mnemosyne* 51 (1998), 118–9.

pieces of sculpture. What does this mass of evidence tell us? Roughly speaking (and roughness is no crime where Heracles is concerned) this. For the imagination of the Greeks, Heracles is the equivalent of the American cowboy who lives 'out there', on the frontier between nature and culture. Confronted with various kinds of animals, he adopts three policies: 1) he kills the dangerous ones like lions and serpents, 2) he hunts animals the meat of which provides good food: birds, boars and deer, and 3) he domesticates those animals which are potentially useful to man: horses, cattle.²

We are left with two works of Herakles which concern groups of strange creatures: Centaurs and Amazons³. He must have been of the opinion that in these cases neither the second nor the third policy were feasible: instead of domesticating, Heracles kills and exterminates them. Why? Between the two groups is an uncanny similarity which may explain why Centaurs and Amazons are as dangerous as the animals dealt with in category (1). Of both groups it can be said that they stand outside the realm of masculine humanity but move dangerously halfway into it, the Centaurs being half man and half animal, the Amazons being half man (they fight and ride horses) and half women. The items listed in *LIMC* allow us to analyze numerically the priorities which prevailed in the minds of the Greeks: after the strangling of the Nemean Lion, which is Heracles' most frequently presented exploit (163 items), comes his Amazonomachia (110).⁴ The score of all his other works remains far behind.

If we try to attribute a meaning to this, limiting our attention to the Amazons⁵, then perhaps this is plausible: among the many dangers threatening man in his activities in this world, one is particularly alarming, viz. IF WOMEN WOULD STICK TOGETHER, FORM A COMMUNITY, IF THEY WOULD HAVE WEAPONS AND USE THEM. One should not forget that the painted cups and mixing-bowls – the bulk of our visual evidence – were produced for symposia where adult men met for serious matters as well as for drink, fun and sex. The images depicted on this pottery were not selected at random; the potters and their painters knew their clientèle. "The images inform us about the reality which they transcribe, but also about the ways of seeing and conceiving this reality. They are evidence for what one might call the social imagination, that is to say the code, the system of values, through which a society sees itself in a

² Here I do not comment on Cerberus and the Apples of the Hesperids: these exploits are concerned with the frontier not between nature and culture but between life and death, mortal man and immortal gods.

³ TYRRELL (see note 1) was the first to couple Kentaurs and Amazons systematically; this has become standard, cp. Edith Hall in her *The Invention of the Barbarian* (1989) „The fabulous communities of the Centaurs and Amazons lie on the spatial margins of the world" etc, (p. 52).

⁴ My own count has been based on the *LIMC*. Josine BLOK (p. 379, see bibliogr.) takes the much more extensive documentation of D. VON BOTHMER as her basis and presents different numbers, but the relative placing remains the same: in her count of the distribution of Heracles' labours the Nemean Lion comes far ahead (725), followed by the Amazonomachy (409). It is good to realize that the total of representations of Heracles' Labours from the archaic period stands to the total from the 5th century-and-later as almost 15:1.

⁵ For a discussion of the Centaurs as products of Greek mytho-poetic imagination see G. KIRK: *Myth: its meaning and function in ancient and other cultures*. Cambridge Berkeley 1970, 152–162.

particular moment in its history.”⁶ Now the society, the *polis* to which Greek citizens belonged was a precarious one, and its safety was founded exclusively on the hoplite phalanx formed by its adult citizens. Everything would be lost if women would take weapons and disrupt or invade the well-organized life of the ‘man-made’ society. Therefore the body of citizens, ideally represented by Heracles and his companion(s), could not but dispel and eliminate this danger. So far my hypothetical explanation for the disturbing frequency of Heracles’ Amazonomachy on archaic pottery.

Here an objection should be dealt with. Is it not the case that Heracles, who is famous for his insatiable *libido*, attacks the Amazons as sexual ‘objects’? *Prima facie* this supposition seems to gain force if one considers that in the mythological tradition (which starts to provide explicit information in the 5th century B.C.) Heracles is out for the girdle of the Queen of Amazons. Is not a girdle the well-known symbol of virginity? – This is, however, an imprecise and therefore misleading presentation. In the texts it is always the Queen’s ζωστήρ which is the object of Heracles’ conquest; now ζωστήρ is the word for the type of leather belt with bronze elements which covered the belly; it was worn by men, also by warriors (e.g. *Iliad* iv 186, 215, v 615, vii 305, xi 236 etc.). Girls, however, and women wear a ζώνη, a much lighter and more decorative attribute.⁷ One must also take into account that on the blackfigured cups and mixing-bowls Heracles is depicted as killing the Amazon with his sword or lance, never approaching, let alone penetrating her sexually. The belt worn by Amazons must be considered the symbol of the masculine fighting power; that will have been the reason why – according to the poets – Heracles “goes for it”.⁸

So far about Heracles, the hero about whom we do *not* have an epic poem, and his Amazonomachy. Before ending this first section of our inquiry we must check whether the Amazons play any part in the great epic poems we *do* have, Homer’s. In the *Iliad* the poet mentions the Amazons in iii 189 and vi 186. In both cases he gives them the epithet ἀντιάνειραι the meaning of which will have been not ‘hostile to men’, but: ‘equivalent to men’, ‘as strong as men’, cp. the epithet ἀντίθεος, ‘equal to a deity’, a praising qualification given by Homer to e.g. Sarpedon (v 663 and xii 307).⁹ In iii 189 Priamos is speaking about events he remembers from his youth: long, long ago he had fought on the side of the Phrygians “on the day when the Ἀμαζόνες ἀντιάνειραι had come” i.e. had invaded Phrygia. In the other instance Glaukos is engaged from vi 150 ff onwards in a long narrative about his grand-father Bellerophontes who had been sent out to Lycia where he had killed the Chimaera and also κατέπεφνεν Ἀμαζόνας ἀντιάνειρας. These two mentions of the Amazons have in common that they are situated in ‘prehistory’. Homer does not allow the Amazons

⁶ F. LISSARRAGUE in *Around the Krater: an Aspect of Banquet Imagery*, a paper contributed to *Symptica*, ed. by Oswyn Murray, Oxford 1990, p. 196.

⁷ Cp. Euripides’ *HF* 415, with BOND’S excellent commentary on lines 408–418. On this matter of ζωστήρ (belt) and ζώνη (girdle) see also BLOK 424 ff.

⁸ Cp. Pindar, speaking about Peleus who joined Heracles in this exploit: Ἀλκμήνας σὺν υἱῶι .. μετὰ ζωστήρας Ἀμαζόνος ἦλθεν (fr. 172 Snell). Euripides’ phrase amounts to the same: ζωστήρος ὀλεθρίου ἄγρας (*HF* 415). Of Epicharmus’ comedy Ἡρακλῆς ὁ ἐπὶ τὸν ζωστήρα nothing is known but the title.

⁹ Cp. BLOK, 168 ff.

to play any part in the heroic action around Troy. Why? He will have felt that the introduction of monstrous beings like Giants, Chimaeras, Centaurs, Amazons, would have made his epic fabulous.¹⁰ The composition of the *Iliad* makes it clear that he wanted to make it human and tragic. From earlier epic recitals his audience knew about Amazons in the context of the Trojan war (Ἀμαζόνες ἀντινάνειραι may have been an pre-homeric formula), and therefore Homer could or would not pass them over in complete silence, but they are relegated to a distant past.

The Greeks were not satisfied with Homer's passing mention of the Amazons. They wanted recitals in which Amazons played their proper part in the Trojan saga. The post-homeric narrative *Aithiopis* catered for them by giving ample space to Penthesileia and her Amazons. From Proclus' summary¹¹ we know that she, being a daughter of Ares himself and thus a formidable warrior, joined the Trojans in their fight against the Achaeans, and then: κτείνει αὐτὴν ἀριστεύουσιν Ἀχιλλεύς. That is what the Greeks wanted to hear, and to see as well, for in 7th and 6th century art there are quite a few representations of Achilles and Penthesileia.¹² It is in the context of Achilles and Penthesileia that for the first time something erotic is introduced: there is a trace of it in Proclus' summary of the *Aithiopis*, and also on some of the vase-paintings.¹³

What can we conclude from what we have seen so far? As the Amazons left so many unmistakable traces in archaic art: abundant in the visual arts, only a few and far between in poetry, we must infer that they were deeply rooted in the imagination of the Greeks. They are linked with the two most powerful Greek heroes, Heracles and Achilles, who fight and kill them. Amazons seem to represent the danger of females challenging masculine heroic superiority. The macho aristocrats who defend and dominate the archaic polis must have enjoyed seeing Amazonomachies on their cups, amphorae and mixing-bowls.

II. In the second half of the 6th century Athens had become a flourishing and powerful community under the Peisistratids. The successful introduction of democracy around 510, followed by two impressive victories over the Persians at Marathon (490) and Salamis (480) provided the Athenians with the chance of having a new

¹⁰ The *Odyssey* is different in so far that giants and monsters play a part in it, but they are no actors in the dramatic action of the poem. Homer leaves it to Odysseus, teller of tall stories himself, to introduce them in his long narrative ix-xii: Polyphemus, Laestrygons, Sirens, Scylla, Charybdis (*nota bene* no mention of Cerberus in the Nekuia, xi). The Centaur Eurytion is mentioned outside the *Apologoi*, but located in a mythic past xxi 295 ff. Cp. U. HÖLSCHER: Die Odyssee: Epos zwischen Märchen und Roman, Munich 1988, esp. 135-158. - The Amazons are not mentioned or referred to in the *Odyssey*.

¹¹ For the *Aithiopis* see M. DAVIES: *Epicorum Graecorum Fragmenta*, Göttingen 1988, 45-48.

¹² The earliest is probably a late 7th century bronze relief on a leather shield-strip (*LIMC* s.v. Achilles # 721; plate # 2b in Blok), best-known and most beautiful is the painting by Exekias on a ± 530 B.C. black-figure amphora (*LIMC* *ibid.* #. 723; # 3 in Blok).

¹³ In this context it is not surprising that half a millennium later, when Alexander of Macedonia had become greater than all Greek heroes before him, a story developed according to which Alexander, when he came into contact with an army of 100 well-trained Amazons commanded by a queen Thalestris, suggested to the queen that the two of them would get together and procreate an excellent progeny: κελεύσαι δὲ ἀπαγγεῖλαι πρὸς τὴν βασιλίссαν σφῶν ὅτι αὐτὸς ἤξει πρὸς αὐτὴν παιδοποιήσομενος. Arrian who reports this story in *Anabasis* vii 13 does not believe it; cp. also Strabo 505 (=XI v 4) and Plut. *Alex.* xlvi.

identity, which they were happy to 'invent' and glorify all by themselves.¹⁴ In this process Theseus served them well. As son of Poseidon he incorporated the mythic *past* and fitted into the gallery of heroes as catalogued in the pseudo-hesiodic *Κατάλογος γυναικῶν*; he was also proclaimed to have performed a series of 'works' equivalent to the twelve exploits of Heracles. On the other hand the same Theseus represented the powerful *present*, for it was he who organized the population of Attica into one political unity by his *συνοικισμός*, and he was also considered to have been a defender of human rights and democracy.¹⁵ Well, in this 5th-century Athens the presence of the Amazons continues, but the Amazonomachies figure much less frequently on pots, and become all of a sudden prominent on public buildings, which can be listed as follows:¹⁶

To begin with, the treasure-house of the Athenians in Delphi, erected 490-480 B.C., which contains two Amazonomachies; in one Heracles is protagonist, in the other Theseus.

Then there was Theseus' heroon, built in Athens ± 475 B.C. on the agora by Cimon when he had transferred Theseus' bones from Scyros to Athens; of this building nothing has been preserved, but Pausanias I xvii 2 tells us that its frescoes depicted Theseus as obtaining a victory over Centaurs and Amazons.

Around 470 the same Cimon was the patron who had the Stoa Poikile constructed on the agora; of this Stoa next to nothing is preserved, but we know from Pausanias I xv 2-4 and Arrian VII xiii 5 that in this building Micon and Polygnotus had painted frescoes presenting four patriotic scenes: the victory of the Athenians over the Spartans at Oinoe, the victory of the Athenians over the Amazons, an Iliupersis, and the victory of the Athenians over the Persians at Marathon.

Under Pericles the Parthenon was built (447-438); an Amazonomachy was shown on its West metopes,¹⁷ and probably it was Pheidias himself who sculpted the elaborate and gruesome Amazonomachy on the outside of Athena's chryselephantine statue inside the temple.¹⁸ If one would object that the metopes were hardly visible to the public, then at least the goddess' shield was there to see for everyone who entered the temple and approached the goddess.

Finally, outside the city in the 'suburb' Acharnai an Ares-temple was built in the years after 440, with (probably) on the West pediment an Amazonomachy.

One would expect to find Theseus to be the brilliant hero in all this. He is there, all right, but does not occupy centre stage. Speaking about the 5th century

¹⁴ The reader will understand that I refer to NICOLE LORAUX' *L'invention d'Athènes*, Paris 1981. In her book she concentrates on the *logoi epitaphioi*, but her conclusions are relevant to a much wider area.

¹⁵ For the *συνοικισμός* cp. Plutarch *Thes.* 25; for Theseus as defender of democracy cp. Eur. *Suppl.* 410-460

¹⁶ Documentation for the items of this list can be found in J. S. BOERSMA: *Athenian Building Policy 561/0-405/4 B.C.*, Groningen 1970, in J. TRAVLOS: *Pictorial Dictionary of Ancient Athens*, London 1971, and in Devambez (see note 1).

¹⁷ See F. BROMMER: *Die Metopen des Parthenon*, Mainz 1967, 191-195.

¹⁸ See Volker M. STROCKA: *Piräusreliefs und Parthenosschild*, BocuM 1967, and more recently T. HÖLSCHER-E. SIMON: *Die Amazonenschlacht auf dem Schild der Athena Parthenos*, in: *Mitt. Deutsch. Arch. Inst. Athen*, 91 (1976), 115-148.

Amazonomachies found in Athens, Devambez observes: “la bataille s’anime d’un bout à l’autre d’un souffle continu qui lui confère une unité plus grande; elle devient plus générale, moins personnelle, l’anonymat est de règle.” This archeological observation is for me cause to venture the thesis that *in 5th century Athens the Amazons do not function any more as foils and doomed adversaries of the unique aristocratic hero, but as a collective threat to the collective of masculine citizens*. In this function they become a fixed theme, a recurrent topic in the chauvinistic ideology of the Athenian polis.

John Boardman gives a different interpretation of the evidence: „There seems to be little doubt that in the mind of fifth-century Greeks, fighting the Amazons was equated with fighting the Persians, and particularly so in the minds of the Athenians.”¹⁹ His interpretation is generally accepted.²⁰ There is a good deal of truth in Boardman’s observation, but also room for more than “a little doubt” whether it is the whole truth. One understands that the Athenians wanted to dress their victory over the Persians in the splendid cloak of a mythical precedent, but why this continuous insistence on *Amazons*? Was it possible for them *not* to see in all these Amazonomachies the struggle (polarity, rivalry) between man and woman? *Saxa non loquuntur*: we cannot interrogate the temples and sculptures, they will not tell what the magistrates had in mind who sponsored these activities in the public domain; they will not tell us what the artists thought who produced the temples and sculptures, nor what the Athenians thought who came and looked at the marvellous buildings with their lavish decorations. But fortunately some of these Athenians have left us articulate and eloquent texts which allow us to find answers to the questions raised above. Let’s interrogate these texts.

The *logoi epitaphioi*, the funeral speeches delivered on the Kerameikos by senior statesmen to honour Athenian men who had died in war (Thuc. ii 34), give us the most direct reflection of Athenian civic ideology.²¹ From one of these speeches²² the relevant passage is as follows:

“In the first place I shall recount the ancient ordeals (κινδύνους) of our ancestors, taking the record of them from tradition. For everyone should remember them, not only by celebrating them in songs and by telling about them in the praise of the brave, but also by honouring them on occasions as this one and by teaching the living to imitate the achievements of the dead.

Well, of old there were Amazons, daughters of Ares. They lived on the banks of river Thermodon, and they alone of all around them were

¹⁹ For Boardman see bibliogr. in note 1; the quotation is found on p. 5.

²⁰ Among many others e.g. by E. HALL (see note 3), 68.

²¹ See LORAUX (note 14), *passim*.

²² Similar, though less elaborate utterances are found in other patriotic speeches spoken by or composed by Athenians: Herodotus ix 27, Isocrates’ *Panegyricus* 66-71, (Dem.) ix 8; cp. also Plato *Menex.* 239 a-c. One looks in vain for a comparable passage in the funeral speech composed by Thucydides for Pericles (ii 35 ff); writer and orator are too sophisticated to repeat popular commonplaces taken from myth and history. Instead of amplifying Athenian exploits of the past (he rejects explicitly to do this ii 36,4) Pericles sketches in glowing colours the present theory and practice of Athenian democracy.

armed with iron and they were the first to mount horses, with which, owing to the inexperience of their enemies, they managed to catch those who fled and to escape those who pursued them. They were accounted as men because of their courage rather than as women because of their sex. So much more did they seem to excel men through their spirit than to be at a disadvantage in their bodily form. They ruled over many nations and had in fact achieved the enslavement of those around them. When they heard by report of our country how famous it was, they were moved by the hope of acquiring a great reputation, and marched out against our city (ἐστράτευσαν ἐπὶ τήνδε τὴν πόλιν).

But here they were confronted with excellent men. They discovered that their morale was not stronger than their (female) nature. The reputation they did get, was the reverse of the former, and their perils rather than their bodies proved that they were, after all, women. They alone had not even the chance to learn from their mistakes and to make wiser decisions in the future, nor to come home and to report their misfortunes and the valour of our ancestors. For they were killed on the spot and incurred the punishment due to their folly, thus making our city's memory immortal for its valour." (Lysias ii, 3–6)

For the issue discussed in this paper it is important to observe three points. (1) Of all mythical and historical exploits of the Athenians the orator selects their victory over the Amazons as the first, as if it were the fundamental one. (2) If he acknowledges the valour of these Amazons (although his stress on their 'technical' advantages, the use of iron weapons, and of cavalry, diminishes something of their valour), this is only to bring out the superior valour of the Athenian men. (3) He avoids giving specific details: no mention of the current tale that the Amazons had attacked Athens to recover one of them who had been raped by Theseus in the battle.²³ One is reminded of Devambez' observation about the archeological evidence for 5th century Athens: „la bataille est moins personnelle, l'anonymat est de règle."

Patriotic feelings mixed with the same brand of anti-women sentiments dressed up with allusions (or more) to the Amazons are also found in the texts of Athenian drama. There is one in Aristophanes' *Lysistrata*, where the old men's chorus proclaims 'general mobilization' to avert the danger of women's power: ἀλλ' ἀμυντέον τὸ πρῶμ' ὅστις γ' ἐνόρχης ἔστ' ἀνὴρ, "Come on, we have to ward off this, everyone of us who's got balls!" Having said this, they go on as follows:

"O these women! give them once a handle howsoever small,
and they'll soon be nought behind us in the manliest feats of all.
Yes, they'll build them fleets and navies, and they'll come across the sea
come like Carian Artemisia, fighting in their ships with *me*.

²³ In *Thes.* 26–27 Plutarch records various versions of this story. The name of the Amazon who formed the *casus belli* is Hippolyte in some, Antiope in others. The Athidographer Kleidemos (FGH 323 F 18) goes so far as to give precise locations for the movements of the battle of Theseus c.s. against the Amazons.

Or they'll turn their first attention, haply, to equestrian fights;
 if they do, I know the issue, there's the end of all the knights!
 Well a woman sticks on horseback: look around you, see behold
 where *on Micon's living frescoes fight the Amazons of old*.
 Shall we let these wilful women, o my brothers, do the same?" (672–9).²⁴

Aristophanes, as is his custom, presents a comic ἀδύνατον: the Athenian women who have lost their patience, want to see war ended, and in order to obtain peace, they have occupied the Acropolis, i.e. they have managed to grab power and to keep it. The mental picture of these women which the poet wants to activate in the audience, is dressed up in the traditional way: the Amazons.

If one objects that this is just fun, nothing more, then there is another witness, absolutely serious: the goddess Athena herself laying down the law for the Athenians. In Aesch. *Eumenides* she presides over the jury of (male!) citizens. When Apollo has delivered the speech for the defence in which he states that Orestes has done what is right and proper when he killed his mother in order to vindicate his father ("a mother is no parent of that which is called her child, but only nurse of the new-planted seed that grows – the parent is the man who mounts" 658–660, Athena puts the issue to a vote in the following words:

"Citizens of Athens! As you now try this first case
 of bloodshed, hear the constitution of your court.
 From this day forward this judicial council shall
 for Aegeus' people hear every trial of homicide.
 Here shall be their perpetual seat, on Ares' hill.
 Here, when the Amazon army came to take revenge
 on Theseus, they set up their camp, and fortified
 this place with walls and towers as a new fortress-town
 to attack the old, and sacrificed to Ares; whence
 this rock is named Areopagus. Here, day and night,
 shall Awe, and Fear, Awe's brother, check my citizens
 from all misdoing, while they keep my laws unchanged." (681–93)²⁵

Poets, orators, historians and mythographers are unanimous: their aetiology of the name Areopagus is that on this spot Ares himself was judged by a jury of gods when he had killed Poseidon's son Halirrhotos.²⁶ Aeschylus will have chosen (created?) an alternative aetiology because it suited the purpose he wanted to serve with this his most patriotic play. Sommerstein's comment on this passage is explicit: "It is not just to provide an aetiology that the Amazon war is mentioned here: there are deeper links with the action of the play itself. The place where Orestes is being tried for killing the woman who killed her husband and ruler is the same place where the man-shunning, man-killing Amazons tried to establish a πόλις of their own: an

²⁴ In Rogers' translation, London 1911.

²⁵ Vellacott's translation, Penguin Classic, 1956.

²⁶ Eur. *Electra* 1258–63, *IT* 945–6; Hellanicus *FGrH* 38 and 169; Philochorus *FGrH* 328 F3; Dem. xxiii 66, Dinarchus i 87; Aristides *Panathen.* 87; Pausanias I xxi 7 and xxviii5; Apollod. IIIxiv 2.

attempt doomed to failure, partly because the nomadic society of the Amazons is the very antithesis of πόλις life, partly because no true πόλις can be ruled by women".²⁷ One might go one step beyond Sommerstein: the 'Amazonian location' of the Areopagus is not only relevant to this special instance of Orestes' matricide, for by mouth of Athena (see esp. 690–93) Aeschylus makes this location relevant to the entire establishment of 'law and order' in Athens.

It is time to come to a conclusion. In the 5th century Athenian men may have been unaware for a long time that their power which extended over the Aegean sea and a large part of the Greek world was precarious. But that their position of power within the city and even within their own family was precarious, of that they seem to have been keenly aware. They were too intelligent not to perceive the tension between their own manifest power and the latent power of their women. Therefore the decorations of their temples and public galleries, the tragic and comic performances, and even the funeral speeches which were pronounced over the ashes of their fallen fellow-citizens repeated the traditional story that "once upon a time the power of women was broken forever". This story served them as an incantation, but could never completely take away the reality that women are always there, have always to be there: "we can't live with these damned creatures, nor can we live without them". (Ar. *Lys.* 1039). Women are indispensable for the pride and the progeny of men, but they are always a threat, ready to invade the safety area of masculine superiority. The Amazons are always besieging the Acropolis.

Klassiek Seminarium
Oude Turfmarkt 129
1012 GC Amsterdam

²⁷ A.H. SOMMERSTEIN: *Aeschylus. Eumenides*, text and comm., Cambridge 1989, p.214.

JAN N. BREMMER

VERBAL INSULTING IN ANCIENT GREEK CULTURE

Let us go back in time to the 170s AD¹. Somewhere in the Roman province of Asia Minor a Greek intellectual, Achilles Tatius, sat down to write a novel, *The Adventures of Leukippe and Kleitophon*.² Like so many of his Greek contemporaries, he disliked the Romans and looked back nostalgically to the times of ‘the glory that was Greece’.³ Thus he situated his novel not in his own time but in the middle of the first century AD.⁴ The story focusses on the adventures of two parallel cousins, Kleitophon and Leukippe, who were in love, but whose love was continuously imperilled; at one point both cousins were even threatened with marriage to different partners. Naturally, towards the end of the novel the clouds overhanging the couple gradually dispersed, but not before Kleitophon had accused himself of murdering Leukippe and was condemned to death. Just before the executioners started to torture him, the priest of Artemis announced the arrival of an embassy to the goddess. Fortunately, there had to be a moratorium on all punishments as long as the ambassadors performed sacrifices, and the youth was released.

In the meantime Leukippe escaped from Thersandros, the man who had kidnapped her in the hope of marriage, and sought asylum in the famous temple of Artemis in Ephesos. Here she met Kleitophon and her father, Sostratus, a member of the embassy, who had heard about her escape. Just as they were discussing the happy circumstances, Thersandros charged madly up to the temple with some witnesses and

¹ This is the somewhat revised and annotated text of my contribution to the conference ‘Insults and Abusive Language: Historical Perspectives’, of 28–29 November 1997 at the Warburg Institute. I hope that Zsigmund Ritók will accept this piece as a small symbol of my appreciation of our all too few meetings, even though I can think of no one less likely to insult than he himself.

² For the time and place of composition, as well as the name of the author, see J. N. BREMMER: Correspondences between the Ancient Novel and the Christian Apocryphal Acts: place, time and readership, in H. HOFMANN M. ZIMMERMAN (eds): Groningen Colloquia on the Novel IX. Groningen 1998, 157–80 at 167 f.

³ See E. BOWIE: Greeks and Their Past in the Second Sophistic, in M. I. FINLEY (ed.): Studies in Ancient Society. London 1974, 166–209.

⁴ K. PLEPELITS: Achilles Tatius, in G. SCHMELING (ed.): The Novel in the Ancient World. Leiden 1996, 387–416 at 410 f.

spoke to the priest in a stentorian voice;⁵ 'I call these people to witness that you have improperly removed from death row a person condemned to legal execution. You hold my slave as well, a lascivious woman, a nymphomaniac. You had better keep her for me!' Kleitophon was of course a gentleman and he retorted: 'And you, sir, are a slave from a long line of slaves, a lecher and a lascivious man. She is a free woman, a virgin and worthy of the goddess.' Thersandros now became even more angry, called Kleitophon a 'convict (*desmota*) and crow bait (*katadike*)',⁶ and struck him 'one very forceful blow across the face and then added a second.' Gushes of blood spurted out of Kleitophon's nostrils and only the fact that Thersandros hit his knuckles against Kleitophon's teeth prevented an expansion of the brawl.⁷

The next day Thersandros approached the president of the court to have the case against Kleitophon put on the agenda for the following morning. There Thersandros and the priest of Artemis, as Kleitophon's advocate, stated their respective cases in front of the court. In the first speech Thersandros stressed that Kleitophon was a 'murderer' and an 'adulterer' and Leukippe an 'amoral woman' and a 'whore', whereas the priest, who is explicitly said to have been 'an emulator in particular of Aristophanic comedy', was less reticent. Thersandros' tongue, he argued (if that is not too fine a term for his harangue), was 'coated with rank insolence. As a youth he was on intimate terms with many well-endowed men, spending his youthful beauty all on them'. Having become adult, Thersandros even 'neglected the rest of his body, which was worn out anyway, and concentrated on the tongue, whetting it for disgusting activities, and used his mouth in shameless ways.'⁸

The passage, which because of its detail is unique in later Greek culture, raises a number of questions: who insults whom, where, how and why? What is the reaction of the insulted? Which social norms and values were confirmed or violated by the insults and, last but certainly not least, in which literary genres do we find insults?⁹ The point may surprise, but for Greek culture we do not have descriptions in their own terminology by the insulted, such as we have for the Late Middle Ages, when law books, like the Frisian *Snitser Recesboeken*, recorded brief reports of civil and criminal cases, or for early modern times, when Dutch notaries took down detailed depositions of complaints¹⁰ – not to mention of course the present day with its possibilities of film and video. In classical Greece, we will always have to be careful

⁵ It was typical of the accusatory nature of Roman legal procedure that the formal accusation had to be made with a loud voice, cf. J. N. BREMMER: Magic, Martyrdom and Women's Liberation in the Acts of Paul and Thecla, in BREMMER (ed.): *The Apocryphal Acts of Paul and Thecla*. Kampen 1996, 36–59 at 47.

⁶ Neither insult is traditional.

⁷ Achilles Tatius 8.1. I quote from the excellent translation, albeit sometimes slightly revised, by J. J. WINKLER in B. REARDON (ed.): *Collected Ancient Greek Novels*. Berkeley–Los Angeles–London 1989, 170–284.

⁸ Achilles Tatius 8.8–9.

⁹ Greek insulting is underresearched, but see G. HOFFMANN: *Die Schimpfwörter der Griechen und Römer*. Berlin 1892; S. KOSTER: *Die Invektive in der griechischen und römischen Literatur*. Meisenheim 1980; G. THÜR: *Kategoria, die Beleidigung*. *Der Neue Pauly* VI, Stuttgart Weimar 1999, 145.

¹⁰ R. H. BREMMER JR.: *Schelden doet zeer: verbaal kwetsen in laat-middeleeuws Friesland*, *Leidschrift* 12.2, 1996, 19–36; H. Roodenburg: *De notaris en de erehandel. Beledigingen voor het Amsterdamse notariaat, 1700–1710*, *Volkskundig Bulletin* 18 (1992) 367–88.

where we study insults, since each genre had its own rules of decency. For example, *miare*, 'foul, defiled', and its superlative *miarotate*, which is the most common insult in Greek literature of all periods, occurs only once in tragedy and never in Menander, but thirty-three times in Aristophanes, the most popular author of Old Comedy. Evidently, this is a low-register insult.¹¹ *Kakiste*, 'very bad', on the other hand, is much rarer than *miare* in Aristophanes, but the most common insult in tragedy and even in Menander. In this way, many simple insults can be ascribed to the various registers of the Greek language.¹²

From our questions, that of 'why?' is particularly hard to answer. Unlike early modern times where it is sometimes possible to reconstruct the social networks behind the antagonists and the prehistory of a case, this is impossible in ancient Greece. Many of our examples derive from literary texts, and the reports from forensic oratory cannot be taken at face value. With these reservations in mind, let us begin with the social relation between the insulter and the insulted.

WHO INSULTS WHOM?

From his own point of view the insulter in Achilles Tatius is clearly socially superior to both Leukippe and Kleitophon, who after all are a 'slave' and a condemned criminal, a 'convict and crow bait'. It is therefore understandable that Thersandros took the initiative in insulting. In fact, it is difficult to imagine that in the highly hierarchical ancient society of the Roman Empire an individual of the lower classes could have safely insulted socially superior persons. It is equally natural that Kleitophon, who was the son of a wealthy Tyrian, did answer back, although represented as being morally superior, since he did not respond to Thersandros' violence. It is hardly chance that insulting is not very prominent in the novels, which were read especially by the upper-classes. Inscriptions and literature stressed their moderation and careful presentation of their public image.¹³ Public quarrels did not fit into this picture.

The same absence of public insults is already striking in Homer's epic. Admittedly, we find the occasional invective in the *Iliad*, such as when in extreme anger Achilles calls Agamemnon a 'drunk, with the eyes of a dog and the heart of a deer' (I.225),¹⁴ or as when Hector calls Paris 'DysParis, best in physical appearance, womaniser, deceiver' (III.39). But these invectives are clearly perceived as angry utterances or accepted as exhortations, and the literary context does not suggest that they were taken as deadly insults. The complicated world of the Homeric heroes was one

¹¹ Following E. DICKEY: *Greek Forms of Address*. Oxford 1996, 12–14, I use the terms 'high-register' and 'low-register' to indicate forms of language which the Greeks themselves considered to be either more or less 'elevated'.

¹² See DICKEY: *Greek Forms of Address*, 167–74.

¹³ See, for example, J. DE ROMILLY: *La douceur dans la pensée grecque*. Paris 1979, 257–74; M. GLEASON: *Making Men*. Princeton 1995.

¹⁴ For this rare reproach of cowardice see J. WISSMAN: *Motivation und Schmähung. Feigheit in der Ilias und in der griechischen Tragödie*. Stuttgart 1997, 37–40.

of anger, physical violence and aggressive self-assertion. Yet there were also the countervailing powers of pity, reconciliation, the moral boundaries of anger and, simply, of shrewd estimation of the might of rivals. As a consequence, as the best study of this aspect of the Homeric world notes, 'the heroic world, while on the surface portraying a violent society, implies a society in which conflict normally stops short of inflicting bodily or material harm, and is confined to verbal abuse and threats instead.'¹⁵

The observation is confirmed by the fact that the clearest forms of insulting in the epic are directed to lower-class persons, in particular hired labourers and beggars. When in the *Odyssey* Odysseus in the disguise of a beggar returned home in the company of his old servant Eumaeus, he was met on the way by the palace goatherd Melanthius with two other shepherds. On seeing the poor duo, the goatherd insulted them by calling them 'pig', 'miserable', 'annoying beggar', and 'eater of left-over food' (17.219–20). The beggar was evidently a person so low that, so Melanthius predicted, as soon as he entered the palace stools would fly around his head – which indeed happened.¹⁶ 'Thus he spoke and, whilst overtaking him, in his folly he gave him a kick on his haunch', an affront which caused Odysseus to ponder for a moment whether to kill him with his club, but 'he inwardly restrained himself' (17.233–8). What may seem to have been no more than an ordinary example of verbal abuse was concluded by an act of physical violence, as was the case with Thersandros.

This physical violence against lower-class persons combined with verbal abuse is normal in the Homeric epic. So Poseidon remembers how the Trojan king Laomedon refused to pay him his wage after having worked as a day labourer for him and 'threatened to bind our feet and hands and to send us off to be sold in distant lands. Indeed, he declared that he was going to lop off our ears'.¹⁷ Needless to say, the king was mercilessly penalised for his abuse and the gods washed his city away by a flood. Achilles repeatedly remarks that he has been ill-treated 'as if I were some dishonoured immigrant'.¹⁸ Evidently, it was especially the most vulnerable in Homeric society who were most liable to be on the receiving end of insulting behaviour.

The relative lack of insults in the epic among peers is further illustrated by an interesting passage in Aristotle's *Politics*, where he lists a number of insulting remarks or deeds with usually murderous consequences.¹⁹ In 580 BC the Ambracians expelled the tyrant Periander, since 'when drinking with his favourite (boy) he asked him if he was yet with child by him', a manifest allusion to the passive role the latter had to fulfil during the obligatory pederastic relationship of aristocratic boys before

¹⁵ H. VAN WEES: *Status Warriors*. Amsterdam 1992, 151; note also D. L. CAIRNS: *Aidos*. Oxford 1993, 94 ('The avoidance of strife within the peer group appears to have been an ideal').

¹⁶ *Od.* 17.231–2, 405–10, 458–63 and 18.387–98.

¹⁷ *Il.* XXI.451–5, see also *Od.* 18.84–7.

¹⁸ *Il.* IX.648 = XVI.59; Tyrtæus fr. 10 West².

¹⁹ *Arist. Pol.* 5.8.8–14, cf. N. FISHER: *Hybris. A study in the values of honour and shame in Ancient Greece*. Warminster 1992, 28–30. For stimulating reflections on the value of such anecdotes see R. P. SALLER: *Anecdotes as Historical Evidence for the Principate*. *G&R* 27 (1980) 69–83; H.-H. KORTUM: *Zu Typologie der Herrscheranekdote in der mittelalterlichen Geschichtsschreibung*. *Mitt. Inst. f. Österr. Geschichtsf.* 105 (1997) 1–29.

their adulthood.²⁰ Harmodius and Aristogeiton murdered the Athenian tyrant Hipparchus 510 BC, after he had slighted the honour of Harmodius' sister by at the very last moment refusing her to be basket carrier in the procession of the Panathenaic festival.²¹ One of the murderers of the Macedonian king Archelaus thought that the motive of the king's 'familiarity' with him had been '*hybris* and not passionate desire' (399 BC). In 347 BC a eunuch murdered Evagoras of Cyprus, 'as being insulted' (*hybrismenos*), since the king's son had seduced his wife (*sic*).²² Other examples involved violence. Adamas joined the revolt against the Thracian king Kotys, since he had been castrated by him as a boy, feeling, reasonably enough, 'insultingly treated' (*hybrismenos*). The royal family of the Penthelidai in Lesbian Mytilene was brought down because of their habit of beating people with clubs.²³ And the leading conspirator in the murder of Archelaus had been handed over by the king to Euripides, according to Aristotle, to be flogged since he had angered the poet by mentioning his bad breath. Admittedly, bad breath was a clear case for concern in antiquity, witness the many jokes that were made about the subject,²⁴ but its mention in itself can hardly have been a case for great hatred. It seems more likely that, as in later Greek examples, the reproach of bad breath insinuated the practice of fellatio and thus of impurity and a homosexually inferior role.²⁵ Most of these cases, then, were caused by insults which questioned sexual or physical integrity. All of them were directed by tyrants or kings to their inferiors.

As these examples show, Aristotle calls infringing the code of honour *hybris*. Although the term is often used in all kinds of circumstances, its essence is the deliberate infliction of dishonour and shame upon others.²⁶ There has been much discussion in recent decades whether early Greece was a shame-culture and not a guilt-culture, as suggested by E. R. Dodds in his classic *The Greeks and the Irrational* (1951). Although the strict division as advocated by Dodds has been shown to be untenable,²⁷ the importance of honour in Greek society can hardly be overstressed.

Our picture shifts in the fourth century, when for a while in Athens the democratisation of the courts had enabled those less well off to challenge successfully the socially superior. Our knowledge derives entirely from the speeches of the forensic orators, which were, as nowadays, hardly examples of crystal-clear expositions of the truth. Moreover, the orators themselves, such as Demosthenes and Isocrates, often came from the higher classes, although some were immigrants, such as Lysias

²⁰ See also Arist. *Pol.* 5.3.6; Plut. *Mor.* 768F, 859D; K. J. DOVER: *Greek Homosexuality*. London 1978, 107 n. 101.

²¹ Thuc. 6.54–9; Arist. *Ath.* 18.2; B. M. LAVELLE: The Nature of Hipparchos' Insult to Harmodios. *AJPh* 107 (1986) 318–31.

²² See also Theopomp. *FGrH* 115 F 103.

²³ Cf. O. MURRAY: The Greek Symposium in History, in E. GABBA (ed.): *Tria Corda: Scritti in onore di Arnaldo Momigliano*. Como 1983, 257–72 at 268.

²⁴ See Philogelos, no. 231–42, cf. F. J. BRECHT: *Motiv- und Typengeschichte des griechischen Spottepigramms*. Leipzig 1930, 94f.

²⁵ *AP* 11.219, 11.220, 11.252. For this reproach see also R. PARKER: *Miasma*. Oxford 1983, 99–100; F. GREWING: *Martial*, Buch VI. Göttingen 1997, 317, 347.

²⁶ FISHER: *Hybris*; CAIRNS: *Aidos*.

²⁷ See especially CAIRNS: *Aidos*, 27–47.

and perhaps Isacus. This makes the situation even more complicated, since the many insults and slights against the opponents' honour were spoken by people sometimes higher but also sometimes lower on the social scale than their clients and/or opponents.

Whoever looks carefully at the orations will quickly notice that the scope of insulting had considerably increased in the course of time. The reason for this development is not difficult to find. Whereas the greatest of the classical rhetors, Gorgias, in his *Defence of Palamedes* (27), states that he could slander his opponent but will not, his fellow sophist Thrasymachus of Chalcedon was 'unbeatable at casting aspersions and dissipating them, whatever their source'.²⁸ Evidently, with the rise of rhetorical theory, the orators, too, started to use more and more insults and learned from one another. This slandering and insulting developed into a fixed item at the beginning of the oration and is an important source for our knowledge of insulting in ancient Greek culture. Practice makes perfect also in this area, and a German study of the end of the nineteenth century has demonstrated that in the second half of the fourth century orators became more and more insulting (below).

This development may well explain the importance Plato attached in his *Laws* to constraining the kind of men 'whom any trifling dissension will provoke to clamorous and scurrilous reviling of each other' and therefore proposes one single 'law of defamatory words to deal with such men, and that law shall be this. No person shall use defamatory words of any other.' For, as Plato well knew, 'when disputants begin to invoke imprecations on one another and bandy foul names, like wrangling vixens, the first result is that such words, in themselves trifles light as air, yield a heavy harvest of deeds of spite and hatred'.²⁹ Aristotle did not go as far as Plato, but in his *Nicomachean Ethics* he is also concerned with insults. In the paragraph about conversational qualities he notes that the honorable man 'will not go to all lengths; because ridicule is a sort of defamation, and some forms of defamation are forbidden by law,³⁰ and presumably some kinds of ridicule should be forbidden too. The cultured and well-bred person, then, will exhibit this disposition, acting as a law to himself' (4.8).

The attention to insulting in the second half of the fourth century is rather intriguing, since the Israeli ancient historian Gabriel Herman has recently argued that in fourth-century Athens a code of civic virtues came to dominate, which greatly encouraged an ideology of self-restraint: speakers often stress the self-restraint of their client in the face of insults and injustice.³¹ As the plaintiff in Lysias 10 remarks regarding the person who had alleged that he had killed his own father: 'I regard it as illiberal and litigious to bring an action for slander' (10.2). Herman's demonstration

²⁸ Plato, *Phdr.* 267D = Thrasymachus 85 B 6 Diels-Kranz.

²⁹ Plato, *Laws* 934-5, tr. A.E. Taylor.

³⁰ Such prohibitions were mentioned in the so-called laws of Solon (fr. 32a-32b Ruschenbusch), but also occurred outside Athens, as in those of Zaleukos (Stobaeus 44.21).

³¹ G. HERMAN: Honour, Revenge and the State in Fourth-Century Athens, in W. EDER (ed.): Die Athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr. Stuttgart 1995, 43-60 and Ancient Athens and the Values of Mediterranean Society, *Mediterranean Hist. Rev.* 11 (1996) 5-36.

is persuasive, but it is somewhat curious that he nowhere connects his findings with the theories of the great German sociologist Norbert Elias about the connection between self-control and the rise of the centralized state.³² Elias' classic study would have helped Herman to relate his findings to other developments in Athenian contemporary society, such as different ways of moving and a growing antipathy to rude jokes.³³ Moreover, critics of Elias have rightly argued that the rise of self-control in modern times has been concomitant with reactions in other areas of life, such as a loosening of sexual restrictions or a growing 'informalization'.³⁴ It may be profitable to look at the increase in verbal abuse also in this way. Thus the rise of litigation could be a correlate of the decline in violence,³⁵ as was already suggested for the English aristocracy several decades ago.³⁶ Another area is magic, where we now find a growing use of magical curse tablets within or against the Athenian elite.³⁷ These developments suggest that in the course of the fourth century Athenian society developed inhibitions regarding violent behaviour in public, but 'compensated' for this increase in self-control in other areas of life.³⁸

Do we notice here a deterioration of the quality of Athenian life? Whatever the answer, this is about the last we hear about Athenian insulting. Insulting remarks are still to be found in Middle Comedy, but they are incomparable with the 'richness' of Aristophanic vocabulary or the ferocity of the orators. This gradual disappearance in our sources was not only a literary phenomenon. A recent investigation into insulting addresses in ancient Greece notes that in later Hellenistic times the classical difference between 'high-register' and 'low-register' insults had disappeared.³⁹ The change must have been evident to contemporaries too, since Suetonius collected in a dictionary those terms which apparently were no longer used by or understandable to his contemporaries.⁴⁰

³² N. ELIAS: *Über den Prozess der Zivilisation*, 2 vols, Basel 1939. ~ *The Process of Civilisation*, 2 vols, Oxford 1981–82.

³³ Cf. J. BREMMER: *Walking, standing, and sitting in ancient Greek culture*, in idem and H. ROODENBURG (eds): *A Cultural History of Gesture*, Cambridge 1991, 16–35 and *Jokes, Jokers and Jokebooks in Ancient Greek Culture*, in idem and H. ROODENBURG (eds): *A Cultural History of Humour*, London 1997, 11–28.

³⁴ See the short, but informative observations by P. BURKE: *Civilization, Discipline, Disorder: Three Case-Studies in History and Social theory*, in B. STRATH N. WITOSZEK (eds): *The Postmodern Challenge*, London 1999, 97–115 at 110–11.

³⁵ Cf. R. OSBORNE: *Vexatious litigation in classical Athens: sykophancy and the sykophant*, and D. HARVEY: *The sykophant and sykophancy: vexatious redefinition*, in P. CARTLEDGE et al. (eds): *Nomos: Essays in Athenian Law, Politics, and Society*, Cambridge 1990, 83–102 and 103–121, respectively; M. R. CHRIST: *The Litigious Athenian*, Baltimore 1998.

³⁶ Cf. L. STONE: *The Crisis of the Aristocracy*, Oxford 1965, 240 ff.

³⁷ For the curse tablets see C. HABICHT: *Attische Fluchtafeln aus der Zeit Alexanders der Grosse*, III. *Class. Stud.* 18 (1993) 113–18.

³⁸ See also the perceptive observations by H. S. VERSNEL, in EDER: *Die athenische Demokratie*, 61.

³⁹ DICKEY: *Greek Forms of Address*, 169.

⁴⁰ See the exemplary edition of this only fragmentarily surviving work by J. TAILLARDAT: *Suétone, Peri blasphêmion. Peri paidion*, Paris 1967.

WHERE?

Let us now move on to our next question: Where did insults take place? The second-century satirist Lucian observed that in theatrical festivals mockery was allowed and even part of the feasting, a part the god Dionysus was the first to savour, 'being somebody who likes laughing' (*Piscator* 25). His observation directs our attention to a phenomenon which is unknown in the modern Western world, viz. ritual insulting and abusing. Both the cults of the deities Demeter and Dionysus were characterised by rites of reversal, rites where the existing social order was temporarily turned upside down. Insults were a stock element of these reversals, but they were expressed in different ways. Some of the oldest Greek poets, Archilochus and Hipponax, wrote iambic verse, that is to say verse in a genre of which invective was clearly regarded as the outstanding feature. Originally, these verses must have been closely connected with the cult of Demeter,⁴¹ and they were supposed to be witty and funny. In other words, they should make the audience smile and laugh,⁴² although Hipponax, especially, mentioned a great number of persons in order to paint them in the most insulting colours. Both Archilochus and Hipponax were alluded to and explicitly quoted by Aristophanes in his comedies, comedy being the other genre, which was closely connected with Dionysus.⁴³ And although there are traditions that politicians tried to muzzle the comic poets in order to prevent them from offending them, the most recent investigation has made a persuasive case that such laws were actually few and far between.⁴⁴ Ritual insulting was not unusual in Greek religion and is repeatedly mentioned.⁴⁵ It was not gender-specific either, since at an Athenian women's festival in honour of Demeter, the Stenia, insulting must have been such a characteristic part of the ritual that later times even mention a verb *stēniōsai*, meaning 'insulting'.⁴⁶

In the already quoted passage of his *Laws* Plato also forbids any scoffing 'in the temple, at public sacrifices, at public games, in the market, the lawcourts and any other public place.' This enumeration must be a fairly complete catalogue of those places where non-ritual insulting was most likely to occur. As Plato spend the first two books of his *Laws* in laying down the laws for a well-behaved symposium, it is understandable that he omitted the later institution. Yet from the above quoted observation by Aristotle that the tyrant Periander insulted his favourite 'while drinking', we may safely conclude that the scene of the insult was the symposium, the drinking party of the aristocratic male adults. Here young aristocrats served as wine pourers,

⁴¹ M. L. WEST: *Studies in Greek Elegy and Iambus*. Berlin-New York 1974, 22-39.

⁴² DEGANI: *Aristofane*, 17-23.

⁴³ E. DEGANI: *Insulto ed escrologia in Aristofane*. *Dioniso* 57 (1987) 31-47; idem: *Aristofane e la tradizione dell' invettiva personale in Grecia*, in J.-M. BREMER-E. W. HANDLEY (eds): *Aristophanes. Voeuvres*-Geneva 1993, I 36, 37-49 (discussion).

⁴⁴ S. HALLIWELL: *Comic Satire and Freedom of Speech in Classical Athens*, *JHS* 111 (1991) 48-70; N. Dunbar on *Ar. Av.* 289-90.

⁴⁵ The best collection is still H. FLUCK: *Skurrile Riten in griechischen Kulte*. Diss. Freiburg 1931; see also N. J. RICHARDSON: *The Homeric Hymn to Demeter*. Oxford 1974, 213-17.

⁴⁶ Eubulos, fr. 146 K-A; *IG* II² 674.7; *Ar. Th.* 834 and schol. ad loc.; Hsch s.v. *Stēnia* and *stēniōsai*; Photius and Suda s.v. *Stēnia*.

and it must have been here that the youth received a deadly insult.⁴⁷ Clearly, the symposium was the place *par excellence* for insulting, since the abundant use of alcohol lowered the threshold of self-restraint, then as now.⁴⁸ At some, later stage the Spartans had even instituted the rule at their symposia that one could ask to stop the mockery if it became unbearable; in the small community of free Spartans strong insulting had become intolerable for fear of its disruptive influence.⁴⁹ The frequency of insulting at the symposium must have been high enough for Alexis to write the following conversation in his *Odysseus at the Loom*:

the long drawn-out party, the many symposia occurring day after day, give occasion for derision, and derision causes far more pain than pleasure. For it is the beginning of abuse; and once you utter abuse, you are immediately abused in turn; there's nothing left but insult. Next blows come to light, and drunken brawling. For these occur in natural sequence just so; and what need were there of a seer to tell us?⁵⁰

Another comedian, Eubulos, was equally concerned with sympotic behaviour. In his *Semele or Dionysus* (fr. 93 K-A) he let the god of the wine warn that the 'temperate' leave the party after three kraters of mixed wine, but 'the fourth krater is ours no longer, but belongs to hybris; the fifth to shouting; the sixth to revels; the seventh to black eyes'; etc. In this case the revels were the drunken brawls of the symposiasts after the symposium proper. They, too, were known to produce violence and insults.⁵¹ In our sources the symposium remains *the* place of insulting, even after the arrival of the Macedonians on the political scene. In their Hellenistic kingdoms poets, courtiers and generals kept insulting one another and their kings, who accepted the insults with surprising tolerance. Admittedly, some poets went a little too far, such as Theocritus of Chios who greeted Antigonos the One-Eyed, who was very sensitive about his facial disfigurement, with 'Cyclops'.⁵² In 266 BC Sotades even sealed his fate by mocking the marriage of Ptolemy II with his sister Arsinoe by uttering the words, surely at a symposium: 'you pushed the prick into a hole unholy'.⁵³ The symposiac tradition had a long life: in his first-century *Symposiac Questions* Plutarch warned against symposiac brawls, at the symposium Epictetus 'set a depth of polemic hitherto unplumbed among ancient philosophers',⁵⁴ and in the

⁴⁷ For young winepourers see J. N. BREMMER: Adolescents, *Symposion*, and Pederasty, in O. MURRAY (ed.): *Symptica*. Oxford 1990, 135-48.

⁴⁸ For (insulting) jokes at the symposium see A. CAMERON: Callimachus and His Critics. Princeton 1995, 50, 73-5, 97, overlooked by BREMMER: Jokes.

⁴⁹ E. DAVID: Laughter in Spartan Society, and N. FISHER: Drink, Hybris and the Promotion of Harmony, both in A. POWELL (ed.): *Classical Sparta: techniques behind her success*. London 1989, 1-25, 26-50, respectively.

⁵⁰ Alexis, fr. 160 K-A, tr. C.B. Gulick (slightly revised).

⁵¹ See also Epicharmus fr. 148.3 Kaibel; Eur. *Cyclops* 534; Pratinas TrGF 4 F 3.7f.

⁵² FHG II, 86-7; *Gnom. Vat.* 339, 341.

⁵³ Sotades fr. 1 = Athenaeus XIV.620F-621B, cf. the excellent discussion by CAMERON: Callimachus, 18-22, 98 (symposium); add Kassel and Austin on PCG Adespota F 432.

⁵⁴ J. M. RIST: *Epicurus: an Introduction*. Cambridge 1972, 9, doubted by D. SEDLEY: Epicurus and his professional rivals, in J. BOLLACK-A, LAKS (eds): *Études sur l'Épicurisme antique*. Lille 1976, 121-59 but vindicated by CAMERON: Callimachus, 98.

second century the satirist Lucian still declared mockery to be the soul of the symposium.⁵⁵

WHAT KIND OF INSULTS?

What were the different insults which we find in our sources? I limit myself to the orators, whose insults were neatly catalogued at the end of the nineteenth century.⁵⁶ We can divide these insults into three categories: social, moral and religious. First, the social insults. The object of the insult is to slight the social standing of the opponent in the community. This is done in various ways, but all focus on his own status or that of his parents. One way is to point out that he is always morose, bankrupt, badly dressed or neglectful of his relatives. Another is to call him a thief, burglar, coward, a murderer, or even a parricide.⁵⁷ However, there was a limit to what one could insinuate. It seems that at the end of the fifth century a law was enacted that made it illegal to call people a murderer or a parent-beater and to suggest that a citizen had flung away his shield in battle. Yet the circumstances of this law are obscure and our evidence hardly allows us to ascertain whether more laws in this area were enacted or to what extent these laws were upheld.⁵⁸

Very popular was the insinuation that the father had to work for a living instead of being a gentleman of leisure. For example, it is suggested that the father was a schoolmaster or the mother a market woman, or, even more despicably, that the parents were slaves. Naturally, truth is not necessarily a presupposition in these qualifications and Demosthenes can call his bitter opponent Aeschines first the son of a schoolmaster (19.249, 281), but in a later oration the son of a slave of a schoolmaster (18.129): surely the worst of both worlds! Another possibility, in this society where citizenship was everything, was the proposition that the father was not a proper Athenian or that the mother was a barbarian Scythian. The latter insinuation was rather easy to make, since upper-class women were not frequently visible in public and, consequently, the identity of the mother of many famous Greeks remained widely unknown.⁵⁹

More popular, though, were the sexual innuendoes. It was of course easy for an orator to suggest shameful practices and to cover them with the mantle of love. However, an audience could hardly be satisfied with such vague allusions and the orators therefore abundantly supplied titillations. Seduction, adultery, love of aged women, visiting of prostitutes, incest and rape, but also sex with grandmother, mother

⁵⁵ Plut. *Mor* 629E; Luc. *Prom.* 8; see also Demetrius, *On Style* 172.

⁵⁶ J. SCHMID: *De conviciis a X oratoribus Atticis usurpatis*, 2 vls, Amberg 1894, 1898; W. SÜSS: *Ethos. Studien zur älteren griechischen Rhetorik*. Leipzig Berlin, 1910; repr. Aalen 1975, 246.

⁵⁷ PARKER: *Miasma*, 132; D. CLAY, *Unspeakable Words in Greek Tragedy*, *AJPh* 103 (1982) 277–98 at 244–8.

⁵⁸ Cf. R. W. WALLACE: The Athenian laws against slander, in G. THÜR (ed.): *Symposium 1993. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*. Cologne 1994, 109–24.

⁵⁹ J. BREMMER: Plutarch and the Naming of Greek Women, *AJPh* 102 (1981) 425 f.

and daughter at the same time so that the legitimate son of the first was the brother of the second and the uncle of the third (And. 1.124 ff)! Such accusations were of course nothing new and Hipponax had already used that most popular modern insult: 'motherfucker' (fr. 69 West² = 20 Degani²).⁶⁰

Hardly less bad was the accusation of male prostitution, of assuming the passive role during anal sex or of committing fellatio, the sin alleged of Thersandros and, perhaps, Euripides. In upper-class Greek circles, pederasty had long been a socially accepted practice, in which the older partner played, ideologically at least, the active and the younger one the passive role. From Aristophanes and other comedians, it is clear that this custom was regarded with suspicion. After all, one never knew whether roles were not mixed or whether the boy gave himself for love or only for presents. In Hellenistic times homosexual behaviour became increasingly depreciated,⁶¹ but the custom survived and accusations of being only a passive player in the pederastic game now became a very popular insult in graffiti, in which some males even prided themselves on playing only the active role.⁶² As Aristotle's information (above) illustrates, such sexual insults were considered to be the most deadly a Greek male could deliver to a fellow male.

Virtually absent in the orators is an insult which is still popular in Homer and iambic poetry,⁶³ namely the comparison with a dog, as we saw above when Achilles said of Agamemnon that he had the 'eyes of a dog'. In a famous article, which was heavily influenced by the structuralist approach of Claude Lévi-Strauss, the anthropologist Edmund Leach argued that the use of animals in verbal abuse is closely related to their social distance from the human self.⁶⁴ However, this passage, like many others, shows that this is a completely one-sided approach which neglects the various qualities of the individual animals, such as in this case the greediness of dogs, but also the more common association of dogs with shamelessness.⁶⁵

Social and moral insults, two categories which were closely intertwined in antiquity, can be found in abundance in Old Comedy as well, but the charge of religious transgression was a typically high-register insult. Unspecific insults are 'unholy one' (*anhosie*) in New Comedy or 'accursed' (*katarate*) in later prose. In Greek civilisation the robbing of a temple was one of the gravest religious crimes and thus 'temple robber' (*hierosulos*) often appears in the orators.⁶⁶ Another favourite term was that of 'scapegoat' (*pharmakos*) or 'offscouring' with its rich associations of the

⁶⁰ For the accusation see also CLAY: *Unspeakable Words*, 288–92.

⁶¹ CAMERON: *Callimachus*, 497.

⁶² D. BAIN: *Two Submerged Items of Greek Sexual Vocabulary from Aphrodisias*, ZPE 117 (1997) 81–4.

⁶³ For iambic poetry see A. KERKHECKER: *Callimachus' Book of Iambi*, Oxford 1999, 45f.

⁶⁴ E. LEACH: *Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse*, in E. H. LENNEBERG (ed.): *New Directions in the Study of Language*. Cambridge Mass., 1964, 23–63. For a more differentiated approach see M. FAUST: *Metaphorische Schimpfwörter*, *Indogermanische Forschungen* 74 (1969) 54–125.

⁶⁵ CAIRNS: *Aidos*, 98–9; M. GRAVER: *Dog-Helen and Homeric Insult*, *Class. Ant.* 14 (1995) 41–61.

⁶⁶ PARKER: *Miasma*, 171, 206, 258 f.

ritual scapegoat (often a poor, disabled person) who was chased out of the city.⁶⁷ This type of insult seems to become more popular in later times, when we also start to find *atheos*, a frequent invective against Christians,⁶⁸ and *magos*, 'magician',⁶⁹ an interesting testimony to the rise of magic and its condemnation by the Roman government.⁷⁰ It is also only under Christian influence that *blasphēmia* starts to acquire its present meaning of 'insulting God' instead of insulting *tout court*.⁷¹

All three categories help us to see more clearly the underlying values of Greek life. Religious observance and honour of the gods were important points of concern in general life, since disrespect for the gods was felt to lead directly to the dissolution of social morality.⁷² Social morality itself was threatened by those groups who did not respect themselves, others or their property. As honour did not only depend on one's own behaviour but also on that of one's wife, seduction and adultery were considered to be grave offences, of which the perpetrator could be killed when caught *in flagrante delicto*. In all these cases, then, insults direct our attention to the prime values of Greek society.

Rijksuniversiteit Groningen
Faculteit der Godgeleerdheid en Godsdienstwetenschap
Nieuwe Kijk in 't Jatstraat 104
9712 SL Groningen

⁶⁷ PARKER: *Miasma*, 268; K. M. STAROWIEYSKI: *Perikatharma et peripsema* Przyczynek do historii egzegery patrystycznej, *Eos* 78 (1990) 281–95; M. DI MARCO: *Pirria pharmakós*, *ZPE* 117 (1997) 35–41.

⁶⁸ A. VON HARNACK: *Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten*. Leipzig 1905.

⁶⁹ F. HEINTZ: Simon "Le Magicien". *Actes* 8, 5–25 et l'accusation de magie contre les prophètes thaumaturges dans l'antiquité. Paris 1997.

⁷⁰ Cf. M. TH. FÖGEN: *Die Enteignung der Wahrsager*. Frankfurt 1993; H. KIPPENBERG: Magic in Civil Discourse: Why Rituals could be illegal, in P. SCHÄFER H. KIPPENBERG (eds): *Envisioning Magic*. Leiden 1997, 137–63; V. NERI: I marginali nell'Occidente tardo antico. Bari 1998, 258–86.

⁷¹ H. BEYER: βλασφημέω etc., in *Theol. Wörterb. z. Neuen Test.* I. Stuttgart 1933, 620–24; J. WACKERNAGEL: *Kleine Schriften* I. Göttingen 1955, 741–4.

⁷² PARKER: *Miasma*, 189.

C. JOACHIM CLASSEN

RÖMISCHE WERTBEGRIFFE IM ALLTAG DER RÖMER

Wie jedes Volk entwickelten auch die Römer Wertvorstellungen und Ideale, die sie zum Maßstab ihrer eigenen Entscheidungen und ihres Handelns machten und an denen sie die Erziehung ihrer Kinder orientierten. Grundsätzlich lassen sich dabei – nicht nur bei den Römern – zwei Typen unterscheiden, das abstrakt beschriebene Leitbild, d. h. der gute, tüchtige, heldische, reiche, fromme, schöne oder, allgemeiner formuliert, der vollkommene Mensch, und das aus der Geschichte oder dem Mythos genommene einzelne Vorbild, mag man es nun Achill oder Siegfried, Lykurg, Romulus oder Dietrich von Bern, Sokrates oder Alexander, Scipio oder Cato nennen, also einer der vielfach beschworenen Heroen, Vorfahren, *Maiores*.

Wie sehen nun diese Ideale bei den Römern im einzelnen aus, welche Gestalten werden bevorzugt, welche Wertvorstellungen erfreuen sich besonderer Beliebtheit, wie weit erscheinen sie in einheitlicher Form und wie weit sind sie Wandlungen unterworfen, wie weit finden sie im Alltag Beachtung und wie bewähren sie sich dort? Hier sollen wenigstens einige dieser Fragen in den Blick genommen werden.

Der ältere Seneca, Quintilian und andere berichten bekanntlich, daß der schon erwähnte ältere Cato den im öffentlichen Leben Roms aktiven Politiker, den *orator*, als „trefflichen, der Rede kundigen Mann“ definiert habe (*vir bonus dicendi peritus*¹), d. h. mit einer jener allgemeinen Formulierungen, die sich durch ihre Unbestimmtheit für Lehrbücher empfehlen mögen, die aber nicht als Hilfe für das Verständnis des jeweiligen Gegenstandes und damit für die Kommunikation im täglichen Leben taugen und daher dort nicht zu finden sind. Bekanntlich stammt die Formulierung *vir bonus dicendi peritus* auch nicht aus der Erfahrung der Wirklichkeit, sondern aus theoretischen Reflexionen, die die Vielfalt des realen Lebens in ein System einzuordnen suchen. So beschreibt Cato selbst parallel zu seiner Definition des Politikers auch den Bauern als „trefflichen, des Landbaus kundigen Mann“ (*vir bonus colendi peritus*²). Beide Formulierungen wurzeln in der griechischen Philosophie und gehen,

¹ Cf. H. JORDAN (ed.): M. Catonis praeter librum de re rustica quae exstant, Leipzig 1860, 80, frg. 14.

² Cf. H. JORDAN (ed.): M. Catonis praeter librum de re rustica quae exstant (s. A. 1), 78, frg. 3.

wie ich glaube früher gezeigt zu haben, über die Stoa auf Äußerungen Platons im Theätet zurück.³

Auch Cicero entwickelt Idealvorstellungen, etwa vom Redner in seinen Werken *De oratore* und *Orator*, in denen er zu zeigen versucht, was „ein vollkommener Redner“, oder richtiger „ein im öffentlichen Leben Stehender“, „ein Politiker“ wissen und leisten sollte.⁴ Eine solche Gestalt „muß er erfinden und in seiner Darstellung selbst gestalten“ (*figendus est nobis oratione nostra ... orator: de orat. I 118*), da eine solche Idealfigur in der Wirklichkeit nicht anzutreffen ist, wie er im *Orator* bemerkt, wo er anschließend das Ideal als etwas beschreibt, was weder durch Augen noch Ohren noch durch ein anderes Sinnesorgan wahrgenommen werden kann, sondern was wir allein durch unser Denken und unseren Verstand erfassen (*or. 7*). Entsprechend betont er später, daß er nicht auf der Suche nach „einem Redekünstler aus einer Schule oder vom Forum sei, sondern nach dem in jeder Hinsicht gebildeten und vollkommenen Redner oder Politiker“ (*or. 47: non enim declamatorem aliquem de ludo aut rabulam de foro, sed doctissimum et perfectissimum quaerimus*): Es geht Cicero um den vollkommenen Redner, weil er nur mit dessen Hilfe das Wesen der Redekunst selbst erfassen zu können glaubt (*de orat. III 85*) und er mit deren Hilfe seine Forderungen nach einer umfassenden Ausbildung des künftigen Redners aufstellen und begründen will (*de orat. III 56–90 u. ö.*).

So entfaltet er ein reiches Vokabular für den idealen Redner: „vorzüglichst“, „vollkommen“, „wahr“, „hervorragend“, „in jeder Weise ausgezeichnet“ (*summus orator* oder *perfectus*, auch *verus*, *excellens* oder *omni laude cumulatus*).⁵ Überprüft man den Gebrauch dieser Adjektive in Ciceros Reden, also in der Praxis des Alltags, so zeigt sich rasch, daß z. B. *summus* vor allem in Verbindung mit allgemeinen Bezeichnungen wie *civis*, *homo* oder *vir* einzelne „Bürger, Menschen oder Männer“ herausstellt,⁶ einmal auch die Prozeßgegner als „vortreffliche Redner (und Menschen sehr vornehmer Abkunft“: *summi oratores hominesque nobilissimi: S. Rosc. 1*), daneben Platon als „hervorragenden Philosophen“ (*summus philosophus: Scaur. 4*) oder Ennius und Accius als „vorzügliche Dichter“ (*summus poeta: prov. cons. 20; Balb. 51; Sest. 120*, s. auch *Arch. 3*). Doch niemals beschreibt Cicero in seinen Reden ein allgemein gültiges Ideal in dieser Weise. Es hat eben seinen Platz offenkundig nur in theoretischen Erörterungen, wie denn auch Ciceros Gespräche über den vollkommenen Redner direkt oder indirekt auf entsprechende griechische Traktate „über den

³ Vgl. C. J. CLASSEN, in: S. PRETE (Hg.): *Commemoratio. Studi di filologia in ricordo di Riccardo Ribaudi*, Sassoferato 1986, 55 Anm. 77 = C. J. C.: *Die Welt der Römer. Studien zu ihrer Literatur, Geschichte und Religion*, Berlin 1993, 167, Anm. 77.

⁴ Cf. K. KUMANIECKI (ed.): *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia 3, De oratore*, Leipzig 1969; R. WESTMAN (ed.): *M. Tulli Ciceronis scripta ... 5, Orator*, Leipzig 1980.

⁵ Cf. e. g. *de orat. I 47; III 82; 213; III 80; or. 45; de orat. I 20*.

⁶ Dasselbe gilt auch für *excellens* (*civis*; *homo*; *vir*), während Cicero *verus* in seinen Reden mit sehr verschiedenen Personenbezeichnungen verbindet, *perfectus* nur mit *imperator* (*Manil. 36*, s. u.) und *auctor* (*har. resp. 41*), s. auch *Q. Rosc. 29*, ferner *Sest. 86* (*virtus*).

vollkommenen Redner“ (περὶ τοῦ τελείου ῥήτορος) etwa des Hermagoras⁷ zurückgehen oder von ihnen beeinflusst sind.

Wie immer scheint eine Ausnahme die Regel zu bestätigen. In der Rede, mit der Cicero im Jahre 66 v. Chr. Geb. den Antrag des Volkstribunen C. Manilius in einer Volksversammlung unterstützt,⁸ Pompeius mit Sondervollmachten auszustatten, erweckt er zu Beginn den Eindruck, daß „er über Pompeius' einzigartige und herausragende Tüchtigkeit zu sprechen habe“ (*dicendum est enim de Cn. Pompei singulari eximiaque virtute*: 3), etwas später, daß „über die Wahl eines Feldherren zu reden sei“ (*de imperatore deligendo esse dicendum*: 6). Nachdem er die Art und die Bedeutung des Krieges eindringlich geschildert hat (6–26), greift er seine zweite Formulierung wieder auf: „Offensichtlich bleibt (mir) noch, daß (ich) über die Wahl des Feldherren für diesen Krieg zu sprechen habe“ (*restat ut de imperatore ad id bellum deligendo ... dicendum esse videatur*: 27) und fährt dann nach kurzem lobenden Hinweis auf Pompeius fort: „Denn ich bin der Auffassung, daß ein vollkommener Feldherr vier Eigenschaften besitzen muß, ‚Kenntnis der Kriegskunst‘ (*scientia rei militaris*), ‚Tüchtigkeit‘ (*virtus*), ‚Ansehen‘ (*auctoritas*) und ‚Glück‘“ (*felicitas*: 28). Angesichts der genannten Abhandlung des Hermagoras über den vollkommenen Redner, neben der man auch an Neoptolemos' Behandlung des vollkommenen Dichters in seiner Poetik erinnern kann,⁹ ist nicht zu zweifeln, daß Cicero sich hier erkühnt, einen ursprünglich auf griechischen Idealvorstellungen fußenden und aus theoretischen Überlegungen entwickelten Maßstab in die Diskussion mit dem römischen Publikum in der Volksversammlung auf dem Forum einzuführen.¹⁰

Die einzelnen ‚Feldherrentugenden‘ sind oft genug erörtert worden, weswegen sich ein näheres Eingehen hier erübrigt. Beachtung verdient einerseits die Vierzahl der Haupteigenschaften, die an die Vierzahl der platonisch-stoischen Haupttugenden erinnert, andererseits die Unausgewogenheit ihrer Erörterung. Denn während Cicero die Kenntnis der Kriegskunst bei Pompeius knapp in achtzehn Zeilen nachweist (28), Ansehen und Glück etwas ausführlicher, aber jeweils auch als Einheit in fünfzig bzw. fünfundzwanzig Zeilen (43–46 und 47–48), fächert er die „Tüchtigkeit“ (*virtus*) in fünf einzelne Feldherrenqualitäten auf: „Ausdauer“ bei der Bewältigung gestellter Aufgaben (*labor*), „Tapferkeit“ in Gefahren (*fortitudo*), „Eifer“ beim Handeln (*industria*), „Schnelligkeit“ beim Durchführen (*celeritas*), „Überlegung“ beim Planen (*consilium*: 29). Anschließend würdigt er die Leistungen des Pompeius, ohne auf diese fünf Aspekte Bezug zu nehmen (30–35), und nennt nur die Schnelligkeit zwei-

⁷ Cf. D. MATTHES (ed.): *Hermagorae Temnitae testimonia et fragmenta*, Leipzig 1962, 6, frg. 4 = Sext. Emp. adv. math. II 62; eine Schrift mit diesem Titel verfaßt später auch Potamon von Mytilene, cf. Suda s. v. Ποτάμων (P 2127 Adler).

⁸ Vgl. zu dieser Rede C. J. CLASSEN: *Recht Rhetorik Politik*. Darmstadt 1985, 268–303.

⁹ Vom τέλειος ποιητής spricht auch Philodem, cf. C. MANGONI (ed.): *Filodemo. Il Quinto Libro della Poetica* (PHerc. 1425 e 1538), Neapel 1993, 138 (X 29), 143 (XVI 9) und 163 (XXXVII 32); XVI (XIII) 5–28 wendet sich Philodem wie in dem ganzen Abschnitt XIII (X) 32–XVI (XIII) 28 gegen Neoptolemos' Poetik.

¹⁰ Ich vermute, daß diese Rede tatsächlich in der uns vorliegenden oder einer kaum abweichenden Form auf dem Forum gehalten wurde. Die Formulierung *ego enim sic existimo* (28 und 47) begegnet sehr ähnlich in Ciceros rhetorischen Schriften, e. g. *sic enim existimo* (Brut. 152) oder *nam ego sic existimo* (Brut. 138, cf. 298) oder *sic enim statuo* (de orat. I 34).

mal (34), während er einmal die allgemeine Wendung „die unvorstellbare und göttliche Leistung eines einzigen Menschen“ gebraucht (*unius hominis incredibilis ac divina virtus*: 33).

Eine fast gleichlautende Formulierung setzt er dann an das Ende dieser Übersicht: *Est haec divina atque incredibilis virtus imperatoris* (36). Übersetzt man „Es ist das eine göttliche und für menschliches Vorstellungsvermögen nicht faßbare Leistung eines Feldherren“, so klingt es, als wolle der Redner seine Überlegungen abschließend unter ausdrücklicher Bezugnahme auf das Ideal zusammenfassen.¹¹ Tatsächlich fährt Cicero aber fort, an seine vorherige Aufzählung erinnernd, weitere Feldherreneigenschaften zu nennen (36–42), nicht ohne einleitend erneut auf die höchste Stufe des Erreichbaren anzuspitzen: „Denn nicht allein die Kunst (Leistung bei) der Kriegführung ist bei einem herausragenden und vollkommenen Feldherren zu suchen, sondern es gibt viele außergewöhnliche Fähigkeiten, die dieser Haupttugend helfend an die Seite treten“ (*non enim bellandi virtus solum in summo ac perfecto imperatore quaerenda est sed multae sunt artes eximiae huius administratae comitesque virtutis*: 36). Diese Aufgliederung in eine zentrale Tugend oder Haupttugend und ergänzende Dienerinnen und Begleiterinnen erinnert unmittelbar an Gliederungen und Untergliederungen der Stoiker (*ἀρεταὶ πρῶται* – *ἀρεταὶ ὑποτεταγμέναι*¹²) und nimmt den letzten Zweifel daran, daß Cicero ein von philosophischen Vorstellungen und Begriffen der Griechen geprägtes Ideal in seine politische Argumentation auf dem Forum aufnimmt.

Als Grund dafür ist nicht Ciceros philosophische Bildung anzusehen – sie hätte er auch sonst früher und später immer wieder nutzen können, und bisweilen tut er es bekanntlich auch, wenn es ihm wirkungsvoll erscheint¹³ – ausschlaggebend ist vielmehr, daß er es für ratsam hält, in seine beratende, also im *genus deliberativum* gestaltete Rede Elemente aus der Lobrede (aus dem *genus laudativum*) einzuflechten, die, wie schon Aristoteles in seiner Rhetorik bemerkt, oft den gleichen Gegenstand hat wie die beratende Rede (1367 b 36–1368 a 1) und deren Theorie besonders stark von den Gliederungen der Stoiker beeinflusst worden ist. Es ist also der Redegegenstand, die Lobrede, oder es sind die Elemente der Lobrede in der beratenden Rede, die den Redner veranlassen, sich hier auf Idealvorstellungen zu stützen, die in ihrer Struktur mit Haupttugend und Nebentugenden in griechischer Philosophie wurzeln, inhaltlich dagegen in der Tradition der Römer. Denn er legt nicht die vier Haupttugenden Platons und der Stoiker, Weisheit, Tapferkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit, sondern Kenntnis der Kriegskunst, Tüchtigkeit, Ansehen und Glück zugrunde.

Läßt sich diese Gruppierung auch sonst nachweisen, ist es ein römisches Ideal, das Cicero hier aufgreift, oder gewinnt diese Vierergruppe durch Ciceros Rede be-

¹¹ Divinus verwendet Ciceros in seinen Reden vor dem Exil seltener als später, vgl. H. MERGUET: Lexikon zu den Reden des Cicero I IV, Jena 1877–1884, II 138–139.

¹² Cf. I. ab ARNIM (ed.): *Stoicorum Veterum Fragmenta* I IV, Leipzig 1903–1924, III 64 und 65, frg. 264 und 265; vgl. auch *ἀντακολουθία* und *ἀντακολουθεῖν* ibid. II 121 frg. 349 und III 67; 72; 73; 74 frg. 275; 295; 299; 302; zur Formulierung *administratae comitesque virtutis* vgl. in Ciceros philosophischen Schriften z. B. fin. II 113, s. auch Tusc. II 32 und A. GRILLI (ed.): M. Tulli Ciceronis Hortensius, Mailand 1962, 49, frg. 104.

¹³ Cf. e. g. Mur. 60–66; 74–77.

sondere Geltung? Nach dem Zeugnis des älteren Plinius hält Q. Caecilius Metellus im Jahre 221 v. Chr. Geb. eine Leichenrede für seinen Vater L. Caecilius Metellus und rühmt, „jener habe jene zehn wichtigsten und höchsten Ziele vollkommen erreicht, zu denen zu gelangen Lebensinhalt der Klugen (*sapientes*) sei“: *decem maximas res optimasque in quibus quaerendis sapientes aetatem exigerent consummasse eum* (nat. hist. VII 139). Denn er habe „der erste Krieger sein wollen, der beste Redner, der tapferste Feldherr“, (er habe gewünscht,) „daß die größten Erfolge unter seinem Kommando erzielt würden, er die höchsten Ehrungen erhielte, größte Einsicht zeige, für den gewichtigsten Senator gehalten werde, ein großes Vermögen auf anständige Weise erwerbe, viele Kinder hinterlasse und besonders geachtet werde im Staate“: *primarium bellatorem esse, optimum oratorem, fortissimum imperatorem, auspicio suo maximas res geri, maximo honore uti, summa sapientia esse, summum senatorem haberi, pecuniam magnam bono modo invenire, multos liberos relinquere et clarissimum in civitate esse* (nat. hist. VII 140).¹⁴

Die Formulierungen, die Metellus wählt, vor allem die Superlative, lassen eine Idealvorstellung erkennbar werden, und zwar eine römische, wie „unter seiner Führung“ (*auspicio suo*) und „Senator“ (*senator*) zeigen. Denn wenn Plinius einführend von den Zielen spricht, zu denen zu gelangen Lebensinhalt der „Klugen“ (*sapientes*) sei, meint er nicht griechische Philosophen, sondern vorausschauende, einsichtige, lebenskluge Römer (im Sinne der *sapientia* der Scipioneninschriften¹⁵). Ein weit verbreitetes, allgemein gültiges Ideal aus dieser Aufzählung zu erschließen, sind wir trotz der Zehnzahl und der Superlative nicht berechtigt; denn diese Gruppe begegnet nirgends sonst. Vielmehr spricht derselbe Plinius an anderer Stelle „von drei höchsten Zielen“ (*tres summae in honore res*), die der ältere Cato erreichte, nämlich „bester Redner, bester Feldherr, bester Senator“ zu sein (*optimus orator, optimus imperator, optimus senator*: nat. hist. VII 100) und Gellius (im Anschluß an Sempronius Asellio) von den fünf „höchsten und hervorragenden Gütern“ des P. Licinius Crassus Mucianus (*rerum bonarum maxima et praecipua*): daß er „sehr reich, sehr vornehm, sehr beredt, sehr rechtskundig“ war, und an diese vier Superlative (*ditissimus, nobilissimus, eloquentissimus, iurisconsultissimus*) schließt er als fünften – unübersetzbar – *pontifex maximus* an, nicht eine Eigenschaft, sondern das Amt des höchsten Priesters (*N. A.* I 13, 10).

Wie weit auch diese beiden Zusammenstellungen auf Lobreden zurückgehen, ist unsicher. Die Formulierungen selbst machen jedenfalls ebenso wie die jeweils einleitenden Bemerkungen deutlich, daß es um zentrale Eigenschaften und Qualitäten, Tätigkeiten und Leistungen in der römischen Tradition geht, und zwar in ihrer vollkommensten Ausprägung, und insofern wirken sie wie etwas allgemein Gültiges, während sie doch in jedem einzelnen Fall auf denjenigen zugeschnitten sind, der gelobt oder empfohlen werden soll. Das gilt auch für die Auswahl, die Cicero für Pompeius trifft. Zwar verknüpft er hier mehrere für die Römer wichtige Werte miteinander.

¹⁴ Vgl. dazu C. J. CLASSEN: *Gymnasium* 95, 1988, 293–294, mit Ergänzungen nachgedruckt in: C. J. C.: *Zur Literatur und Gesellschaft der Römer*, Stuttgart 1998, 247–248.

¹⁵ Vgl. H. DESSAU (ed.): *Inscriptiones Latinae Selectae* I III, Berlin 1892–1916, I 1 und 3 nr. 1 und 7.

der (*virtus*, *auctoritas* und *felicitas* – für *scientia* gilt das nicht); doch greift er damit weder eine ältere verbreitete Idealvorstellung der Römer auf, noch entwickelt er hier einen Kanon, der sich in späterer Zeit allgemeine Geltung verschafft. Ammian bedient sich zwar am Ende des vierten Jahrhunderts in seinem Nekrolog für Julian der Vierergruppe aus Ciceros Rede, hält es aber doch für angemessen, sie zu modifizieren und zu ergänzen, indem er *virtus* durch *liberalitas* ersetzt und die platonisch-stoischen Kardinaltugenden hinzufügt.¹⁶

Ein sehr viel zahlreicheres Publikum als diese lobenden Äußerungen, in welchem Rahmen sie auch getan und wie auch immer sie verbreitet worden sein mögen, erreichten die Münzen. Doch die Münzmeister der römischen Republik beschränken sich darauf, jeweils einzelne Großtaten ihrer Vorfahren durch ihre Prägungen in Erinnerung zu rufen, ein erfolgreich geführtes Amt, einen Sieg (oder eine Reihe von Siegen), eine Weihung oder einen Bau. Sie dokumentieren damit die „besondere Leistung“ (*virtus*) dessen, den sie ehren wollen, oder dessen „Respekt vor den Göttern“ (*pietas*, damit zugleich auch ihre eigene), in den letzten Jahren der Republik gelegentlich auch die „Zuverlässigkeit“ (*fides*) oder die „Milde“ (*clementia*) eines einzelnen. Doch findet sich hier weder die Fülle der positiven Eigenschaften, die uns in den Reden Ciceros und in anderen Zeugnissen der politischen Auseinandersetzung begegnen, noch die große Zahl der *virtutes*, mit denen später die Kaiser ihre Münzen schmücken.¹⁷

An die große Öffentlichkeit wendet sich auch der goldene Schild (*clupeus aureus*), den der Senat dem Imperator Caesar Divi filius zusammen mit dem Ehrennamen Augustus im Jahre 27 vor Chr. Geb. verleiht und auf dem „Tüchtigkeit, Milde, Gerechtigkeit und Respekt gegenüber Göttern und Vaterland“ genannt werden (*virtus, clementia, iustitia* und *pietas erga deos patriamque*).¹⁸ Zwar sind diese Eigenschaften alle für die Römer wichtige Wertbegriffe. Doch fußt auch diese Zusammenstellung trotz ihrer Vierzahl weder auf der Vierergruppe, die Cicero in der Rede für die lex Manilia im Hinblick auf Pompeius aufzählt, noch auf dem platonisch-stoischen Tugendkanon, den auch die Rhetoriker in das *genus laudativum* ihres Systems integrieren¹⁹ und den Cicero gelegentlich mit vielen anderen Eigenschaften in der zweiten catilinarischen Rede nennt (25). Daraus daß die Gruppe des *clupeus aureus* in den folgenden Jahrhunderten weder auf den Münzen der Kaiser noch auf ihren Triumphbögen, weder in ihren Ehreninschriften noch auf den Sarkophagen mit ihren Tugenddarstellungen begegnet, ergibt sich, daß sie auch nicht, wie man gemeint hat, als Kanon der Kaisertugenden verbindlichen Charakter erhält. Vielmehr sind die vier Eigenschaften auf dem Augustusschild verzeichnet, um dem Charakter des Ehrenschildes entsprechend ganz bestimmte herausragende Leistungen und durch sie ge-

¹⁶ Cf. XXV 4, 1–15, s. dazu C. J. CLASSEN: *Museum Africum* 1, 1972, 43–44 und 47, mit Ergänzungen nachgedruckt in: C. J. C.: *Zur Literatur* (wie Anm. 14), 236–237, und jetzt A. BRANDT: *Moralische Werte in den Res gestae des Ammianus Marcellinus*, Göttingen 1999, 62–66 u. ö.

¹⁷ Vgl. C. J. CLASSEN: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung* 93, 1986, 257–279 mit Tafeln 118–131 = C. J. C.: *Die Welt der Römer* (wie Anm. 3), 39–61.

¹⁸ Cf. H. VOLKMANN (ed.): *Res gestae divi Augusti. Das Monumentum Ancyranum*, Berlin 1969, 58: 34, 2.

¹⁹ Cf. e. g. Cic. inv. II 159.

zeigte Qualitäten des einzelnen einmalig zu würdigen, nicht um einen neuen Kanon festzulegen.²⁰

Während also ein knapp formuliertes Ideal wie *vir bonus dicendi peritus* auf griechischer Grundlage fußend über viele Jahrhunderte seine Geltung in theoretischen Erörterungen und in Handbüchern bewahrt, aber im Alltag der Römer keine Rolle spielt, werden im öffentlichen Leben bewährte, herausragende Qualitäten zu immer neuen Gruppen zusammengestellt, die wie die Beschreibung eines Ideals wirken, tatsächlich aber auf bestimmte Einzelpersonen zielen, deren spezifische Leistungen und Eigenschaften die Allgemeinheit auf diese Weise herausstellt.

Ergänzend ist zu fragen, welche Rolle die einzelnen Wertbegriffe im Alltag der Römer spielen, wie er uns in Ciceros Reden entgegentritt. Es wäre verlockend, die ganze Reihe der Eigenschaften und Qualitäten, die er in der Rede für die *lex Manilia* und in der zweiten gegen *Catilina* aufzählt, durchzugehen und in ihrer Bedeutung zu überprüfen, ihre Häufigkeit, aber auch ihre Funktion und die Eindeutigkeit ihres Inhalts. Das ist in diesem Rahmen nicht möglich, und es können nur einige Beobachtungen zu einer kleinen Auswahl vorgelegt werden.

In seiner ältesten uns erhaltenen Rede aus dem Privatprozeß zwischen P. Quinctius und Sex. Naevius²¹ äußert sich Cicero zu Beginn besorgt über die Wirkung des „Ansehens“ (*gratia*²²) seiner Gegner, des *patronus* Hortensius ebenso wie des Prozeßgegners Naevius (1), und zugleich über seine möglicherweise nicht ausreichende eigene „Begabung“ (*ingenium*: 2), deren Mangel er durch vermehrte „Sorgfalt“ (*diligentia*: 4) ausgleichen zu wollen ankündigt. Im Verlauf der Rede spricht er noch mehrfach von der Begabung, der eigenen (4) und der des Hortensius, „der sich auszeichnet durch Begabung, edle Herkunft und allgemeine Wertschätzung“ (*excellens ingenio, nobilitate, existimatione*: 72). Und auch dem Naevius gesteht er Begabung zu, wertet diese allerdings sogleich durch den Hinweis ab, jener sei „als hinreichend witziger Possenreißer und gebildeter Ausrufer“ bekannt (*neque parum facetus scurra ... neque inhumanus praeco ... est existimatus*: 11, vgl. auch 12). Nachdem Cicero im Laufe der Rede mit Blick auf die Gegenseite, vor allem auf Hortensius, davon gesprochen hat, daß „die Begabungen sich dem Verderben zuwenden“ (*ea ingenia converti ad perniciem*: 33), formuliert er gegen Ende mit Bezug auf Naevius sogar: „Du warst durch Begabung, Erfahrung und Geschick erfolgreich“ (70). Diese Zusammenstellung (*ingenium, vetustas, artificium*) läßt keinen Zweifel, daß „Begabung“ (*ingenium*) für ihn keineswegs immer einen positiven Klang hat.

Ähnlich zeigt sich, daß Cicero „Sorgfalt“ (*diligentia*) und „sorgfältig“ (*diligens; diligenter*) bald positiv verstanden wissen will, und zwar wenn er sie als Eigenschaft beim Richter oder bei den Mitgliedern von dessen Beirat erwartet (22; 36; 79), für Quinctius (93) sowie dessen Bevollmächtigten in Anspruch nimmt (61) oder Naevius

²⁰ Vgl. C. J. CLASSEN: *Arcos* 25, 1991, 17–39, mit Ergänzungen nachgedruckt in: C. J. C.: *Zur Literatur* (wie Anm. 14), 255–271.

²¹ Cf. M. D. REEVE (ed.): *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia* 7, *Oratio pro Quinctio*, Stuttgart 1992.

²² Zu diesem und vielen anderen derartigen Begriffen s. J. HELLEGOUARC'H: *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la république*, Paris ²1972 und auch G. ACHARD: *Pratique rhétorique et idéologie politique dans les discours « optimates » de Cicéron*, Leiden 1981.

indirekt abspricht (55 und wohl auch 13: „er war so sorgfältig, als ob man dafür bestraft würde“), bald dagegen negativ, wenn er den Gegnern, die Naevius unterstützen, den Vorwurf macht, daß sie dies mit so großer Sorgfalt täten, als ob es um ihre eigenen Interessen ginge (9). Und wie Cicero hier Sorgfalt offenkundig verschieden wertet, je nachdem, ob er von einem Freund oder einem Feind spricht, lobt er in späteren Reden seine eigene Sorgfalt beim Sammeln von Unterlagen für die Anklage gegen Verres (*Verr.* II 1, 5; 16) oder bei der Aufdeckung der Verschwörung Catilinas (*Cat.* I 7; 32; II 14; IV 23), während er seine Gegner verspottet und rügt, z. B. Verres mit den Worten „die hervorragende und einzigartige Sorgfalt des Prätors“, ergänzt durch „der strenge und aufmerksame Praetor, der ... den Gesetzen beim Gelage sorgfältig zu gehorchen pflegte“ (*praeclari imperatoris egregia ac singularis diligentia* und dann *praetor severus ac diligens, qui ... illis legibus ... in poculis ... diligenter obtemperabat*: *Verr.* II 5, 28, s. auch 86) und ähnlich Catilina (III 17: *in perditis rebus diligens*) oder Rullus (*leg. a.* II 28).

„Einfluß“ oder „Ansehen“ (*gratia*) schließlich nennt Cicero verbunden mit Beredsamkeit (*eloquentia*) im ersten Satz der Rede für Quinctius als wichtige, im öffentlichen Leben wirkende Kraft, und entsprechend schreibt er sie einzelnen auch in anderen Reden zu, um von ihnen ein günstiges Bild zu entwerfen, etwa dem Vater des Sex. Roscius (*S. Rosc.* 15, vgl. 148) oder M. Caelius Rufus gleich zu Beginn seiner Verteidigung (*Cael.* 1) oder auch anderen (*Verr.* II 3, 60). Doch in der Rede für Quinctius läßt er das Ansehen des Naevius oder der Gegenseite allgemein durch die Verknüpfung mit Begriffen wie „Gewalt“ (*vis*: 5) oder „Macht“ (*potentia*: 9, cf. *opes*: 93) oder „Unredlichkeit“ (*improbitas*: 84) oder durch Kontrast mit „Zuverlässigkeit“ (*fides*: 59) oder „bescheidenen Mitteln“ (*tenuis opes*: 2) in ungünstigem Licht als eine negative, gegen seinen Mandanten wirkende und daher negativ zu wertende Kraft erscheinen. Tatsächlich hatte Naevius wohl Quinctius, also Ciceros Mandanten, vorgeworfen, sich des besonderen Einflusses Dritter zu seinen Gunsten bedient zu haben, und so ist Ciceros Argumentation aufschlußreich (68): „Wenn ich das zugeben bereit wäre, (sc. daß Naevius früher nicht unter fairen Bedingungen hat prozessieren können, weil Quinctius’ Bevollmächtigter zu einflußreich war,) werden sie (die Gegner), glaube ich, zugeben, daß P. Quinctius einen Bevollmächtigten hatte, und zwar einen einflußreichen; das genügt mir ... ; ob der einflußreich war oder nicht, ... tut, meine ich, nichts zur Sache“. Während Cicero sich in dieser Rede immer wieder über die angebliche Wirkung vom Ansehen seines Prozeßgegners und dessen Förderern beklagt, läßt er das Argument, daß sein eigener Mandant durch das Ansehen seines Bevollmächtigten Alfenus Vorteile hatte, nicht gelten. Kurz darauf räumt er sogar ausdrücklich ein, daß dieser Bevollmächtigte möglicherweise mit Hilfe seines Ansehens zugunsten des Quinctius eine nicht faire Entscheidung erreicht haben könnte – doch im Vergleich dazu habe Naevius etwas noch viel Ungerechteres erwirkt (69–70).

Die Qualitäten und Eigenschaften, ob „Begabung“ (*ingenium*), „Sorgfalt“ (*diligentia*) oder „Ansehen“ bzw. „Einfluß“ (*gratia*), werden also nicht grundsätzlich und immer positiv bewertet; ihre Beurteilung durch den Redner hängt davon ab, ob sie für den eigenen Mandanten in Anspruch genommen werden können oder ob sie sich beim Gegner zeigen und ihm dann in übertriebener oder perverser Form zugeschrieben

werden können. So kann Cicero seinen Mandanten einen „trefflichen Mann nennen“ (*vir bonus*: 39), den Gegner dagegen ironisch so bezeichnen (11; 16) oder ihm vorwerfen, er habe eben nur die Rede eines trefflichen Mannes nachgeahmt und so den Eindruck erweckt, er werde auch die Handlungsweise eines *vir bonus* nachahmen (16).

Zeigt schon Ciceros erste Rede, wie flexibel er mit einigen allgemein geschätzten Eigenschaften umgeht, so finden sich in den späteren Reden, gerade auch in den auf der politischen Bühne gehaltenen, zahllose weitere Zeugnisse dafür – einige Beispiele sind schon bei der Behandlung der Sorgfalt (*diligentia*) angeführt worden. Diese Reden lehren darüber hinaus, wie Cicero die verschiedenen Wertbegriffe nutzt, um einzelne Personen nach seinem Belieben in positivem oder negativem Licht erscheinen zu lassen. So schreibt er in seiner Verteidigungsrede für Murena²³ seinem alten Freund Ser. Sulpicius Rufus zahlreiche zentrale, von den Römern stets hochgeachtete Qualitäten zu wie „Selbstbeherrschung, Würde, Gerechtigkeitssinn und Zuverlässigkeit“ (*continentia, gravitas, iustitia, fides*: 23) und dann noch einmal „Gerechtigkeitssinn, Zuverlässigkeit, Zurückhaltung und Selbstbeherrschung“ (*iustitia, fides, pudor, temperantia*: 30). Doch auf die zweite Aufzählung läßt er die ernüchternde Bemerkung folgen: „Aber jetzt rede ich von Anstrengungen, die zu einem Ehrenamt passen, nicht über die innewohnende Tüchtigkeit eines jeden einzelnen“ (*sed nunc de studiis ad honorem appositis, non de insita cuiusque virtute disputo*: 30). So werden mit einem Satz die vorher genannten persönlichen Tugenden ihres Wertes beraubt; wie Cicero schon vorher andeutet, soll nur zählen, was in der Öffentlichkeit „großartigen Eindruck“ macht und ihr „willkommenen Nutzen“ bringt (*admirabilis dignitas et pergrata utilitas*: 23, vgl. auch 24). Ergänzend sucht Cicero Sulpicius' Autorität noch dadurch zu schwächen, daß er ihm einzelnen Qualitäten im Übermaß zuschreibt, etwa „allzu große Sorgfalt“ (*nimia diligentia*: 73); und in der gleichen Weise wendet er sich gegen den anderen Hauptgegner in diesem Prozeß, den jüngeren Cato, dem er „allzu strenge Redeweise“ vorwirft (*nimis severa oratio*: 75, vgl. allgemein 58–59).

Mehrfach wählt Cicero Superlative, um Cato zu charakterisieren, gleich zu Beginn: „äußerst gewichtig und persönlich völlig untadelig“ (*vir gravissimus atque integerrimus*: 3), später „höchst unerschrocken und tatkräftig“ (*fortissimus vir*: 51) und „hoch begabt“ (*homo ingeniosissimus*: 62). Und in dem Abschnitt, in dem er sich gegen Cato „als Hauptstütze ... der ganzen Anklage“ (*fundamentum ... totius accusationis*) und gegen dessen „Autorität und Ansehen“ wendet (*auctoritas und dignitas*), die auf der „Ausstrahlung und dem Gewicht von dessen ganzer Lebensführung“ beruhen (*totius vitae splendor et gravitas*: 58), zählt er fünf von den Römern traditionell besonders geschätzte Eigenschaften auf, „Ansehen, Würde, Besonnenheit, Großherzigkeit und Gerechtigkeitssinn“ (*honestas, gravitas, temperantia, magnitudo animi, iustitia*), für die die Natur Cato geschaffen habe und, fügt er am Ende der Reihe vorsichtig hinzu „schließlich für alle Tugenden“ und dadurch „herausragend und groß“ (*ad omnis denique virtutes magnum hominem et excelsum*: 60), ohne anzu-

²³ Cf. H. KASTEN (ed.): M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia 18, Oratio pro L. Murena, Leipzig 1972; dazu s. C. J. CLASSEN: Recht (wie Anm. 8), 120–179 und J. ADAMIETZ (ed.): Marcus Tullius Cicero, Pro Murena. Darmstadt 1989.

deuten, an welche er im einzelnen denkt. Die Formulierung „Denn die Natur hat dich geformt ...“ (*Finxit enim te ipsa natura*) legt allerdings nahe, daß er auf stoische Vorstellungen anspielt, wie schon zu Beginn der Rede (3).²⁴

Doch erst nachdem er betont hat, er rede vor kundigen Hörern (61), beginnt er, ausdrücklich rigorose Lehrsätze der Stoiker zu verspotten, erinnert an die Lehren von Platon und Aristoteles und fährt fort: „Wenn eine Fügung des Schicksals dich (sc. Cato) ... zu diesen Lehren (sc. von Platon und Aristoteles) geführt hätte, wärest du gewiß nicht besser, nicht tapferer, nicht maßvoller, nicht gerechter – denn das könntest du nicht sein (sc. weil du diese Eigenschaften in vollem Maße besitzt) – aber du könntest ein wenig mehr zur Milde neigen.“ Hier greift Cicero auf die Gruppe der platonisch-stoischen Haupttugenden zurück. Doch erschöpft sich seine Kritik nicht darin, daß er Catos Milde vermißt; er ersetzt „einsichtiger“ (*sapientior*) durch das allgemeine „besser“ (*melior*), wie er denn in der ganzen Rede die stoische Haupttugend, „Einsicht“ (*sapientia*), anderen zubilligt, Richtern (58; 59; 83), Rechtsgelehrten (25, 28) und Beamten (26; 41; s. auch 30), auch mehreren Einzelpersonen wie Laelius (66), Q. Catulus (36), L. Licinius Lucullus (20) und selbst Sulpicius (7, doch s. 43), nicht jedoch dem Manne, der allen als Verkörperung stoischer Lebensformen gilt und den er später selbst „den vollkommensten Stoiker“ (*perfectissimus Stoicus*) oder einen „nach seiner Meinung vollkommenen Stoiker“ (*perfectus mea sententia Stoicus*) nennt (*Brut.* 118; *parad.* 2), Cato.²⁵

Während Cicero in der Rede für die *lex Manilia* das Ideal eines römischen Feldherren nach griechischem Vorbild entwirft, um Pompeius daran zu messen, formuliert er hier seine Kritik an Cato, der sich zu den Lehren der Stoa bekannte, indem er einen von griechischen Philosophen entwickelten Maßstab selbst an ihn anlegt. Daß die Römer ein ähnlich geartetes, irgendwie als verbindlich geltendes Ideal nicht kennen, läßt Cicero für uns dadurch erkennbar werden, daß er den Vorschriften der Philosophen in vager Formulierung die „Konventionen der Bürger“ (*ratio civitatis*: 77) gegenüberstellt.

Gab es allgemein gültige Konventionen? Ciceros Argumentationen in der Rede für Caelius können Zweifel daran wecken.²⁶ Natürlich hebt er auch in dieser Rede oft die sonst von ihm positiv beurteilten Qualitäten hervor, z. B. bei Richtern, bei Zeugen, bei anderen, die er zum Vergleich heranzieht. So spricht er von der „Klugheit“ (*prudencia*: 19; 32; 45), der „Einsicht“ (*sapientia*: 21; 29; 44), der „Strenge“ (*severitas*: 29), der „Würde“ (*gravitas*: 29) und der „Gewissenhaftigkeit“ (*religio*: 54) bei den Richtern oder von der „Geisteskraft“ (*robur animi*), der „angeborenen Tüchtigkeit und Selbstbeherrschung“ (*indoles virtutis ac continentiae*), der „körperlichen Anstrengung und der seelischen Anspannung“ (*labor corporis atque animi contentio*)

²⁴ *Et primum M. Catoni vitam ad certam rationis normam derigenti et diligentissime perpendenti momenta officiorum omnium de officio meo respondebo*, s. dazu C. J. CLASSEN: *Recht* (wie Anm. 8), 128–129 und J. ADAMIETZ (ed.): *Pro Murena* (wie Anm. 23), 90.

²⁵ Die Haltung des Q. Aelius Tubero verurteilt er als *perversa sapientia*, die das römische Volk mißbilligte (75).

²⁶ Cf. T. MASLOWSKI (ed.): *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia* 23, *Orationes in P. Vatinius testem, pro M. Caelio*, Stuttgart 1995, 51–149, s. dazu C. J. CLASSEN, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* I 3, Berlin 1973, 60–94.

und dem „Bemühen um Lob und Anerkennung“ (*laus et dignitas*) dank „göttlicher Gaben“ (*divina quaedam bona*: 39) bei den Großen der Vergangenheit. Und seinem Mandanten Caelius schreibt er „Fleiß“ (*industria*: 1), „Redekunst“ (*facultas, copia sententiarum atque verborum*: 45), „Begabung“ (*ingenium*: 1; 45; cf. 53; 55; 76), „Klugheit“ (*prudencia*: 53), „ausgebildete und geschulte Denkkraft“ (*ratio ... instituta et ... elaborata*: 45) und „Anstrengung“ (*labor*, Gegensatz *voluptates*: 47, cf. 46), Bemühen um „Ruhm“ (*gloria*) und sogar „Einfluß“ (*gratia*: 1) zu.

Selbst den Anklägern gesteht er zu, daß sie nur tun, was „sehr eifrige Männer“ zu tun pflegen (*virī fortissimi*), und daß sie „mächtig, einflußreich und beredt“ sind (*potentes, gratiosi, disertī*: 21); und dem jungen Hauptankläger L. Sempronius Atratinus billigt er sogar „Respekt“ (*pietas*: 1, 2), „Menschlichkeit“ (*humanissimus*) und „Vortrefflichkeit“ (*optimus*: 2; 7) zu, außerdem „Zurückhaltung“ (*pudor*: 7; 8) und „Begabung“ (*ingenium*: 8).

Von traditionellen Vorstellungen geprägt sind auch die Formen des Fehlverhaltens, die Laster, die *vitia*, die Cicero vor allem deswegen anführt, weil sie Caelius vorgeworfen waren und er diesen Vorwürfen entgegentreten muß, „Verschwendung“ (*luxuries*), „Ausschweifung“ (*libido*), „Mangel an Selbstzucht und an Mäßigung“ (*incontinentia intemperantiaque*: 25). Während die Gegenseite tatsächlich offenbar konkretere Formulierungen verwendete wie „Ehebrecher“, „Schamverletzer“, „Gehilfe bei Wahlbetrug“ (*adulter, impudicus, sequester*: 30), zieht Cicero zunächst allgemeinere, wenn auch teilweise ungewöhnliche Ausdrücke vor, die er dann wieder aufgreift, um sie als bei der Jugend allgemein verbreitete Erscheinungsformen der „Verschwendung“ (*luxuries*) zu charakterisieren: „Verführungen“ (*corruptelae*), „Ehebrüche“ (*adulteria*), „Schamlosigkeit“ (*protervitas*), „maßloser Aufwand“ (*sumptus*: 29) und „Schulden“ (*aes alienum*), „Zügellosigkeit“ (*petulantia*) und „Ausschweifungen“ (*libidines*: 30). Auffälliger ist die Liste der Vorwürfe, die Cicero etwas später den Anklägern in dem Mund legt; denn er streut jetzt ganz harmlose Vergnügungen wie „Liebschaften“ (*amores*), „Besuche von Baiae“ (*Baiae*), „Strandfeste“ (*actae*), „Gelage“ (*convivia*), „ausgelassene Umzüge“ (*comissationes*), „Gesänge“ (*cantus*), „Musik“ (*symphoniae*) und „Bootsfahrten“ (*navigia*: 35) ein. Offensichtlich will er die gravierenden Vorwürfe durch diese Verknüpfung entkräften, um Caelius zu entlasten. Der weiteren Argumentation legt er mehrfach derartige Aufzählungen von Lastern zugrunde, einerseits um die gegnerischen Vorwürfe gegen Caelius zu verharmlosen oder zu bestreiten, andererseits um die gleichen Vorwürfe in immer eindeutiger werdender, teils sehr scharfer Form gegen Clodia zu richten, die er als die Schuldige erweisen will.

Entscheidend für Ciceros Vorgehen ist, daß zwar auch er Verfehlungen, wie sie seinem Mandanten vorgeworfen werden, negativ beurteilt. Trotzdem sucht er nicht nur die Vorwürfe im Hinblick auf Caelius zu bestreiten und zu entkräften, sondern auch die Verfehlungen selbst zu verharmlosen oder zu verallgemeinern, und dabei bedient er sich der verschiedensten Mittel. So wählt er ganz unverdächtig klingende, unanstößige Formulierungen, etwa wenn er von „Ausruhen, Ausspannen, Neigungen der Altersgenossen, Spielen und Gelagen“ spricht (*quies, remissio, aequalium studia, ludi, convivium*: 39, vgl. 46). Zugleich verharmlosen und verallgemeinern will er,

wenn er berichtet, der Kläger L. Herennius Balbus habe vieles über „die Verfehlungen der Jugend gesagt, vieles über deren Sitten“ (*multa de vitiis iuventutis, multa de moribus*: 25, vgl. 29). Dieses Stichwort, „Verfehlungen der Jugend“ (*vitia iuventutis*), soll die angeblichen Vergehen als Vergnügungen erscheinen lassen, die viele der Hörer in ihrer Jugend angeblich selbst auskosteten, die später treffliche Bürger wurden, weswegen man solche Formen der Ausgelassenheit allgemein verzeihe, zumal sie auf natürliche Triebe zurückgingen (28). Und nachdem es Cicero so gelungen ist, die Vorwürfe selbst hinreichend harmlos erscheinen zu lassen, fordert er im Hinblick auf die allgemeine Entwicklung, durch die die Eigenschaften der Großen der Vergangenheit wie Camillus, Fabricius und Curius nicht einmal mehr in den Geschichtsbüchern, geschweige denn im Leben der eigenen Zeit einen Platz hätten, ferner im Hinblick auf die Meinungsverschiedenheiten der griechischen Philosophen (39–40) und im Hinblick auf die dem Menschen von der Natur mitgegebenen Anlagen und Triebe (41) für die „Jugend“ einige „Freiheit“ (*adulescentia liberior*), „um Lust und Begierde auszuleben, selbst auf Kosten der Vernunft“ (*vincat ... cupiditas voluptasque rationem*) – allerdings mit „Maßen“ (*moderatio*: 42). So zeigt sich, daß insgesamt ein hohes Maß an Unsicherheit oder richtiger an Willkür Cicero bei seinen Urteilen über die Eigenschaften und Qualitäten, Neigungen und Handlungen vor allem der jüngeren Menschen bestimmt.

Vor welche Probleme sich Cicero gelegentlich auch sonst bei der Beurteilung eines einzelnen gestellt sieht, zeigen seine Bemerkungen über Catilina in dieser Rede. Einleitend spricht er von den zahlreichen „nicht ausdrücklichen, aber im Umriß erkennbaren Zeichen höchster Tugenden“ Catilinas (*permulta maximarum non expressa signa sed adumbrata virtutum*: 12), weiter von dessen Umgang mit vielen unredlichen Leuten, die jener jedoch für trefflich gehalten habe, und von dessen „aus einander entgegengesetzten, von einander verschiedenen und miteinander streitenden Neigungen und Begierden zusammengesetztem Wesen“ (*ex contrariis diversisque atque inter se pugnantibus naturae studiis cupiditatibusque conflatum*: 12) und fährt dann mit einer Reihe von Fragen fort: „Welcher Bürger gehörte je zu besseren, anständigeren Gruppen? Wer war je ein üblerer Feind für diesen Staat, wen besudelte seine Genußsucht stärker, wer war fähiger, Strapazen zu ertragen? Wer war beim Raffen gieriger, wer beim Verschenken großzügiger“ (15)? Abschließend führt Cicero alles auf Catilinas „vielschichtiges Wesen“ (*varia multiplexque natura*) verbunden mit größter Wandlungsfähigkeit und unbändiger Zähigkeit zurück, muß aber einräumen, daß nicht alle seine Beurteilung teilten, Catilina vielmehr neben unredlichen und rücksichtslosen Menschen auch viele tüchtige und anständige in seinen Bann schlug, und zwar durch den Anschein von Rechtschaffenheit, wie er formuliert; er muß aber auch zugeben, daß sogar er selbst sich früher einmal täuschen ließ (14). Nichts kann deutlicher die Abhängigkeit des Urteils von den jeweils besonderen Umständen unterstreichen.

Gerade Ciceros Rede für Caelius ist hervorragend geeignet zu illustrieren, wie er die Probleme löst, die sich ihm bei seinen Beurteilungen in einer konkreten Situation (sei es vor Gericht, sei es im politischen Raum) stellen. Er geht von allgemein akzeptierten Begriffen und Kategorien aus, läßt sich aber bei deren Auswahl und vor

allem bei deren Anwendung auf bestimmte Einzelpersonen von der konkreten Situation leiten, in der er spricht, d. h. von der besonderen Konstellation der beteiligten Personen und deren Stimmungen wie von den eigenen Interessen und Zielen. So kann er sich gezwungen sehen, dieselbe Handlung oder dieselbe Person einmal in günstigem Licht erscheinen zu lassen, während er sie in einem anderen Zusammenhang abwertend schildern muß. Selbst innerhalb einer Rede – wie der für Caelius – kann es sich ergeben, daß er dieselbe Eigenschaft wie etwa die „Strenge“ (*severitas*) bei den einen billigt (z. B. den Richtern 29; 72; s. auch 54), bei den anderen verurteilt (z. B. bei den Vertretern der Anklage: 30) oder für „Ausschweifungen“ (*libidines*) bei dem einen um Verständnis wirbt (Caelius) und sie bei der anderen (Clodia) scharf verurteilt. Entsprechend kann er in einem Fall ein höchstes Maß an Gerechtigkeit fordern, in einem anderen dagegen Großzügigkeit, Verständnis und Milde, d. h. Verzicht auf die Anwendung einer gerechten Beurteilung und damit auf die Bestrafung.

Cicero kennt und nennt eine große Vielfalt positiver und negativer Eigenschaften und Qualitäten, derer er sich bei seinen Beurteilungen bedient. Ihre Mehrzahl ist weder deutlich von der römischen Tradition noch von verbindlichen Maßstäben seiner Zeit geprägt und vollends nicht von der griechischen Philosophie. Vielmehr bevorzugt er allgemein verbreitete und gültige Wertbegriffe und nicht selten auch sehr allgemein formulierte. Auffallend häufig beziehen sie sich auf die Leistungen des einzelnen für den Staat und die daraus erwachsenen Formen öffentlicher Anerkennung, auf die Stellung in der Gesellschaft und auf den Stand und den Einfluß des einzelnen, auch auf das Verhältnis zu Verwandten und Freunden; auffallend häufig verknüpft er sittliche Qualitäten mit den Lebensverhältnissen des einzelnen, auffallend selten spricht er von den platonisch-stoischen Haupttugenden Gerechtigkeit und Besonnenheit, und auch nicht oft von der Weisheit.²⁷ Und wie er dieselben Personen je nach der politischen Lage, der Prozeßsituation oder dem Argumentationsziel bald positiv, bald negativ bewertet, so verwendet er auch einzelne Begriffe nicht einheitlich, sondern so wie es die einzelne Argumentation, die einzelne Situation erfordert, also mit einem Höchstmaß an Flexibilität. Daß er sich damit im Einklang mit der Position der skeptischen Akademie und deren *in utramque partem disserere* befindet, sei ergänzend bemerkt.

Fragen wir abschließend noch einmal nach der Rolle der römischen Wertbegriffe im Alltag der Römer. Wenn auch einige einzelne positive Eigenschaften (*virtutes*) immer wieder genannt werden und selbst einige Verbindungen oder Gruppen mehrfach vorkommen, findet sich doch nirgends ein allgemein akzeptierter, als verbindlich angesehener Kanon. Wo ein Ideal formuliert wird, wird offensichtlich auf griechische Vorstellungen und Kategorien zurückgegriffen. Wo eine einzelne Persönlichkeit als Vorbild genannt wird wie Camillus, Curius, Fabricius oder Scipio, erscheint sie nicht als Verkörperung einer bestimmten, klar definierbaren einzelnen Tugend oder Tugendgruppe. Wo mehrere positive Eigenschaften oder Handlungsweisen zusammengestellt werden, geschieht es nicht aus theoretischem Interesse, um ein Ideal festzulegen, sondern um einen einzelnen zu loben, und so pflegt dessen

²⁷ Auch *fortitudo* verwendet er selten, sehr oft dagegen *fortis* etwa in der Verbindung mit *civis* und vor allem mit *vir*, vgl. H. MERGUET: *Lexikon* (wie Anm. 11), II 367–370.

Eigenart die jeweilige Auswahl zu prägen, wie die Leichenrede auf Metellus ebenso lehrt wie der Augustus gewidmete goldene Schild. Die Reden Ciceros zeigen überdies, daß auch die einzelnen Begriffe keineswegs eine einheitliche Bedeutung haben und das Urteil über eine einzelne Eigenschaft abhängt von der Person, der sie im Einzelfall zugeschrieben wird. Um die positive oder negative Wertung zu verdeutlichen, stellt Cicero gern mehrere Qualitäten zusammen. So können wir festhalten, daß eine Fülle von Wertbegriffen in der Welt des Alltags der Römer, in die uns Ciceros Reden führen, begegnet; doch sind sie weder spezifisch römisch noch spezifisch griechisch, sondern allgemein verbreitet und gültig. Bei ihrer Anwendung werden weder immer wiederkehrende Maßstäbe noch eindeutige Inhalte erkennbar; vielmehr findet sich ein hohes Maß an Flexibilität, wohl nirgends deutlicher als in Ciceros Rede für Caelius und seinen Bewertungen der Liebesabenteuer.

Am Schluß stellt sich die Frage, welche Bedeutung solchen Äußerungen in Gerichtsreden und politischen Reden zukommt, wie weit sie als Spiegel verbreiteter Vorstellungen angesehen werden dürfen, wie weit man ihnen möglicherweise sogar Einfluß auf die öffentliche Meinung einräumen darf. Gerichtsreden und vor allem politische Reden werden nicht im luftleeren Raum gehalten, sie müssen vor einem zeitgenössischen Publikum bestehen können. Wenn auch die von Cicero publizierten Fassungen von den tatsächlich gehaltenen teilweise abweichen,²⁸ so müssen auch sie die Verhältnisse und Anschauungen der Zeit wiedergeben, wenn sie ihr Ziel nicht verfehlen wollen. Man darf also annehmen, daß die oben geschilderten Auffassungen tatsächlich von Cicero in seinen Reden vertreten worden sind. Weniger leicht ist die Frage nach der Wirkung solcher Äußerungen zu beantworten. Immerhin wird man annehmen dürfen, daß die in der Öffentlichkeit gehaltenen und dann publizierten Reden Ciceros jeweils einen größeren Einfluß ausübten als seine theoretischen Erwägungen in den Schriften über den Redner, über den Staat oder über die Pflichten, und daß der Einfluß umso nachhaltiger war, als er selbst zugleich auch aktiv am politischen Leben teilnahm. In der Tat zeigt seine Rede für Murena, welche Probleme er zu lösen hatte, wenn er gegen ein von ihm selbst früher eingebrachtes Gesetz oder ihm politisch nahestehende Freunde wie Cato argumentieren mußte; und er hat es getan. Daß er damit zum Verfall der Geltung der traditionellen römischen Wertbegriffe, wenn auch nicht der römischen Republik beigetragen hat und diesem Verfall jedenfalls nicht entgegengetreten ist, wird man nicht leugnen können.

Am Brachfelde 7
D-37077 Göttingen

²⁸ Vgl. dazu W. STROH: Taxis und Taktik. Die advokatische Dispositions Kunst in Ciceros Gerichtsreden, Stuttgart 1975, 31-54; C. J. CLASSEN: Recht (wie Anm. 8), 3-5; doch s. auch oben Anm. 10.

GEORG DANEK

LUKIAN UND DIE HOMER-ERKLÄRUNG (*VERAE HISTORIAE* 1, 37 UND *ODYSSEE* 10, 203–9)

Im Verlauf der Ereignisse, die Lukians Ich-Erzähler¹ und seine Besatzung im Inneren des ‚Walfisches‘ erleben, kommt es zu mehreren kriegerischen Auseinandersetzungen mit diversen Fabelwesen. Den ersten Höhepunkt bildet dabei die Schlacht gegen die ersten anstürmenden Feinde, die Psettopoden und die Paguriden. Der Erzähler suggeriert Präzision und Seriosität des Kriegsberichts nicht zuletzt durch exakte Zahlenangaben². Schon zuvor wurde die Zahl der Gegner mit „mehr als tausend“ angegeben (1, 36); nach dem Ende des Gemetzels wird die Zahl der Verluste der Gegner mit einhundertsiebzig bestimmt (1, 37). Der Sieg wird durch eine präzise Strategie herbeigeführt: Der Ich-Erzähler legt 25 Mann in einen Hinterhalt, damit sie den heranrückenden Feinden in den Rücken fallen, während der Rest den Feinden die Stirn bietet. Hierbei handelt es sich ebenfalls um 25 Mann, wie der Erzähler hervorhebt, und er fügt, um diese Zahl zu begründen, erklärend hinzu, daß darin Skintharos und sein Sohn einbegriffen sind, jene zwei Gestrandeten, auf die man im Bauch des Wales gestoßen ist.

Aus dieser Art der Argumentation geht hervor, daß Lukian einerseits die Zahl 50 als die selbstverständliche Zahl seiner Schiffsbesatzung voraussetzt (nach 1, 5 hat der Ich-Erzähler 50 Gesinnungsgenossen angeheuert), daß andererseits diese Zahl 50 zum gegenwärtigen Zeitpunkt der Handlung nur vermittels der Ergänzung um zwei Mann erreicht werden kann, eben jenen Skintharos und seinen Sohn, die schon seit 27 Jahren im Bauch des Wales leben (1, 34). Die beiden gleichen also, wie die Formulierung signalisiert³, einen Verlust aus, und der Ich-Erzähler verweist damit auf

¹ Zum Verhältnis zwischen dem Autor Lukian und seinem Ich-Erzähler vgl. M. FUSILLO: *Le miroir de la lune. L'Histoire vraie de Lucien de la satire à l'utopie*, Poétique 73 (1988), 109–135 (114); D. VAN MAL-MAEDER: *Les détournements homériques dans l'Histoire vraie de Lucien. Le rapatriement d'une tradition littéraire*, Études de lettres (Lausanne) 1992/2, 123–146 (127 f.).

² Zur Funktion der Zahlenangaben in den ‚*Verae Historiae*‘ (Erzeugung von Pseudo-Historizität) vgl. A. M. SCARCELLA: *Luciano, le Storie vere e il furor mathematicus*, GIF 16 (1985), 249–257; A. GEORGIADOU D. H. J. LARMOUR: *Lucian and Historiography: 'De Historia Conscribenda' and 'Verae Historiae'*, ANRW 34,2 (1994), 1448–1509 (1496 f.).

³ 1, 37, καὶ ἡμεῖς δὲ αὐτοὶ πάντες καὶ εἴκοσι τὸν ἀριθμὸν ὄντες καὶ γὰρ ὁ Σκίνθαρος καὶ ὁ παῖς αὐτοῦ συνεστρατεύοντο ὑπὸντιάζομεν.

jene Episode zurück, wo er zwei Gefährten, die sich beim Geschlechtsverkehr mit den Weinreben-Mädchen selbst in Weinreben verwandelt hatten, zurücklassen mußte (1, 8).

Die Zahlenangaben suggerieren also auf den ersten Blick Präzision und Stimmigkeit. Doch bemerkt Ollier in seinem Kommentar zur Stelle zu Recht⁴: „... ils sont donc cinquante en tout, mais, malgré son affection de précision, Lucien n'est pas très exact. Ils devraient être cinquante-deux comme au départ (Lucien, le pilote et cinquante compagnons), car s'ils ont perdu deux hommes (8), ils ont trouvé deux auxiliaires dans l'intérieur du monstre.“ Daß Lukians Ich-Erzähler tatsächlich sich selbst und den Steuermann in die Zahl der 2 mal 25 Kämpfer einschließt, gibt er jedoch unmittelbar darauf deutlich zu verstehen. Der einzige Gefallene auf der eigenen Seite ist – der Steuermann⁵.

Lukian ist also nicht einfach „pas très exact“. Er hat nicht, wie Ollier suggeriert, auf die zwei neuen Mitstreiter vergessen – daß diese mitgezählt werden, hebt er ja ausdrücklich hervor; er hat aber auch nicht vergessen, daß man zur ‚Normzahl‘ der fünfzig Ruderer noch Kapitän und Steuermann hinzufügen muß. Es ist also evident, daß Lukian durch die Kombination der diversen Zahlenangaben den Leser geradezu mit der Nase darauf stoßen will, daß die Rechnung nicht aufgeht. Welche literarische Absicht können wir dahinter entdecken?

Den Schlüssel zur Erklärung bietet eine Stelle der Odyssee, 10, 203–9⁶. Odysseus teilt auf der Insel der Kirke die Gefährten in zwei gleich starke Gruppen (δῖχα ... ἡπίθουσιν, 203f.), bestimmt sich selbst bzw. Eurylochos zu den Anführern, wirft das Los und schickt die Gruppe des Eurylochos auf den Erkundungsgang über die Insel.

Eurylochos macht sich auf den Weg, und zusammen mit ihm 22 Gefährten (ἄμα τῷ γε δῶω καὶ εἴκοσ' ἑταῖροι, 208). Odysseus verfügt an dieser Stelle der Handlung also noch über ($2 \times 22 =$) 44 Gefährten, eine Zahl, in die er selbst und Eurylochos nicht inkludiert sind. Odysseus hat im Verlauf seiner Irrfahrten bereits Gefährten eingebüßt, und diese Verluste sind in der Zahlenangabe sichtlich schon berücksichtigt. Doch addiert man alle diese Verluste einfach auf, so gelangt man auf 59 Mann⁷, keine plausible Zahl für eine Schiffsbesatzung, zumal in der Odyssee an einer anderer Stelle selbstverständlich die Zahl von 50 *plus* 2 Mann, also offensichtlich 50 Ruderer, Kapitän und Steuermann, für eine Schiffsbesatzung vorausgesetzt ist (Od. 8,

⁴ Lucien, *Histoire Vraie*. Édition, introd. et comm. de F. OLLIER. Paris 1962.

⁵ A. GEORGIADOU–D. H. J. LARMOUR: *Lucian's Science Fiction Novel True Histories*. Interpretation and Commentary. Leiden 1998, 170f., zitieren zunächst Ollier, ohne selbst Stellung zu beziehen („Has Lucian made an error? Ollier [1962] 44 thinks so“), meinen dann aber, Lukian erwähne den Tod des Steuermanns, um sich über die Historiker-Manier, bedeutungslose Nebenfiguren einzuführen, lustig zu machen.

⁶ Die von mir vermutete Anspielung auf die Odysseestelle ist nicht erwähnt bei O. BOUQUIAUX-SIMON: *Les lectures homériques de Lucien*. Bruxelles 1968.

⁷ So W. B. STANFORD: *The Odyssey of Homer*, 1. London ²1965, ad loc.: Sechs Mann von jedem Schiff fallen bei den Kikonen (9, 60), sechs Mann vom eigenen Schiff verliert Odysseus bei Polyphem (9, 289; 311; 344), und auch der Herold seines eigenen Schiffes ist den Laistrygonen zum Opfer gefallen (10, 116).

35). Der ‚Fehler‘ wurde moniert⁸, doch findet sich keine befriedigende Erklärung, sofern man nicht zu Hilfsannahmen greift, die im Text selbst keinen Anhalt finden⁹. Es bleibt also bei der Feststellung, daß die Zahl 44 durch die einfache Subtraktion 50 minus 6 zustandegekommen ist, und bei der Schlußfolgerung, daß Homer hier somit ‚geschlafen‘ habe und die Verluste, abgesehen von jenen bei dem Kyklopen (oder bei den Kikonen?) ‚vergessen‘ habe.

Daß Lukian unsere Odysseestelle zitiert, zeigen die Übereinstimmungen¹⁰: An beiden Stellen ist der Ausgangspunkt der Berechnungen eine komplette Schiffsbesatzung von 50 Mann; an beiden Stellen wird die Mannschaft in zwei gleiche Teile aufgeteilt und die eine Hälfte ausgesandt, während die andere am Platz verbleibt; an beiden Stellen ist bei den Zahlenangaben einkalkuliert, daß die Mannschaft nicht mehr in der ursprünglichen Stärke zur Verfügung steht; und an beiden Stellen ist die Zahlenangabe trotz dieser Berücksichtigung nicht stimmig. Lukian zitiert also nicht die Odysseestelle, sondern das Odysseeproblem.

Hat Lukian den homerischen Rechenfehler selbst entdeckt, oder verweist er bereits auf ein bekanntes Zetema? Da sich die Pointe des Zitats nur demjenigen Leser erschließt, der die Zahlenangaben der Odyssee als ‚fehlerhaft‘ beurteilen kann, liegt es nahe, daß Lukian die Kenntnis des Problems bereits voraussetzt, daß das Problem also zu seiner Zeit schon registriert war und in Kommentaren zur Odyssee diskutiert wurde. Allerdings liefern unsere Quellen kein Zeugnis dafür, daß das ‚Rechenproblem‘ bereits in der Antike Gegenstand der philologischen Debatte war. In den Scholien zur Odysseestelle findet sich nur die knappe Sacherklärung $\epsilon\lambda\gamma\gamma\alpha\varsigma\ \gamma\alpha\rho\ \acute{\alpha}\phi'\ \epsilon\kappa\acute{\alpha}\sigma\tau\eta\varsigma\ \nu\epsilon\omega\varsigma\ \acute{\alpha}\pi\omicron\lambda\omicron\mu\epsilon\nu\omega\nu\ \pi\epsilon\rho\iota\epsilon\lambda\epsilon\iota\pi\omicron\nu\tau\omicron\ \mu\acute{\omicron}\delta',\ \acute{\omicron}\nu\ \omicron\iota\ \eta\mu\acute{\iota}\sigma\epsilon\iota\varsigma\ \epsilon\iota\sigma\acute{\iota}\ \kappa\beta'$. $\acute{\alpha}\lambda\lambda\omega\varsigma\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\upsilon\gamma\kappa\acute{\epsilon}\chi\eta\rho\eta\tau\alpha\iota\ \tau\acute{\omega}\delta\epsilon\ \tau\acute{\omega}\ \acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\acute{\omega}$ ¹¹. Doch wäre denkbar, daß damit nur ein Teil der alexandrischen Erklärung erhalten ist, während das ‚Rechenproblem‘ im Verlauf der Überlieferung der Odysseescholien (die im Vergleich zu den Iliasscholien notorisch knapp sind) der

⁸ G. W. NITZSCH: Erläuternde Anmerkungen zu Homer's Odyssee, 2. Hannover 1831, geht als einziger Kommentator auf die Schwierigkeit ein und schlägt vor, in der Zahl 22 vor allem die metrisch passende Formel zu sehen. Analytische Verlegenheitserklärung bei H. van Thiel, *Odysseen*. Basel 1988, 136f. Vgl. G. DANEK: Epos und Zitat. Studien zu den Quellen der Odyssee. Wien 1998, 206.

⁹ So könnte man argumentieren, Odysseus habe die Verluste, die er durch Polyphem erlitten hat, aus den Besatzungen der anderen elf Schiffe ausgeglichen, und der bei den Laistrygonen getötete Herold sei in der Zahl der Ruderer nicht inkludiert gewesen, sei also *extra numerum* wie Kapitän und Steuermann.

¹⁰ Auch die Todesart des einzigen Opfers auf Seiten des Ich-Erzählers signalisiert Odyssee-Thematik (vgl. A. STENGEL: *De Luciani veris historiis*, Berlin 1911, 43; GEORGIADOU-LAMOUR 171): Der Steuermann fällt $\tau\rho\acute{\iota}\gamma\lambda\eta\varsigma\ \pi\lambda\epsilon\upsilon\rho\acute{\alpha}\ \delta\iota\alpha\pi\alpha\rho\epsilon\iota\varsigma\ \tau\acute{\omicron}\ \mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\phi\rho\epsilon\nu\omicron\nu$, was (auch durch den klanglichen Anlaut der beiden Fischnamen) den Rochenstachel zitiert, durch den Odysseus den Tod findet (als $\acute{\alpha}\kappa\acute{\alpha}\nu\theta\eta\ \tau\rho\upsilon\gamma\acute{\omicron}\nu\omicron\varsigma$ bezeichnet bei Parthen. 3; weitere Belege für die von der kyklichen Telegonie ausgehende Tradition bei Holzinger, im Kommentar zu Lykophron 795). Die gesamte Passage des ersten Gefechts wird also durch ein unmißverständliches Zitat der Odysseus-Tradition abgeschlossen; der Steuermann, dessen Nennung den ‚Rechenfehler‘ bestätigt, untermauert auch die Zitatebene.

¹¹ Schol. H zu Od. 10, 208 (G. DINDORF: *Scholia Graeca in Homeri Odysseam*. Oxford 1855). Der zweite Satz dieser Notiz ist offenbar Reflex einer philologischen λύσις (übernommen bei NITZSCH, o. Anm. 8): Die Zahl 22 dürfe nicht auf ihre rechnerische Herleitung überprüft werden, sondern sei eine ‚typische‘ Zahl, d.h. durch Klang bzw. Metrum bedingt.

Kürzung zum Opfer gefallen ist¹². Eine schöne Parallele zu dem hier vermuteten Vorgang liefert uns die Behandlung eines ähnlichen ‚Zahlenproblems‘ der Odyssee in den Scholien.

In Od. 9, 60 berichtet Odysseus, er habe bei dem Kampf gegen die Kikonen sechs Gefährten von jedem Schiff verloren. Die Scholien HQ berichten dazu, diese Angabe sei von den Kritikern als unglaubwürdig abgetan worden (πολλοὶ κατηγόρουν τοῦ ἀπιθάνου, ὧν εἷς ἐστὶ καὶ Ζωΐλος. ἄτοπον γὰρ ἡγοῦνται μήτε πλέονας μήτε ἐλάττους ἀνηρῆσθαι ἀφ' ἐκάστης νηὸς, ἀλλ' ἴσους ὡς ἀπὸ τοῦ ἐπιτάγματος. χρῆ δὲ τὰ πλάσματα πιθανὰ εἶναι), und referieren dann die ‚Lösung‘ des Krates (λύει δὲ ὁ Κράτης οὕτως): Homer habe einen Verlust von insgesamt 72 Mann angeben wollen, habe diese Zahl aber aus metrischen und poetischen Gründen nicht so ausdrücken wollen; Odysseus habe darüber hinaus bei der Abfahrt die verbliebenen Gefährten gleichmäßig auf die zwölf Schiffe aufgeteilt, woraus sich ein Manko von sechs Rudern pro Schiff ergeben habe¹³.

Diese in sich plausible Erklärung, die uns in Schol. HQ erhalten ist, liest sich in der verkürzten Version des Scholion B so: οβ' ἀπολωλὸτας βουλὴ τῷ Ὀμήρῳ σημά- ναι. πεζὸν οὖν τὸ φάναι, ἀπώλοντο οἱ οβ', καὶ σχεδὸν ἀδύνατον εἰπεῖν ποιητικῶς διὰ τὸ μέτρον. In der verkürzten Angabe fehlt also sowohl die Angabe des eigentlichen Zetema (die Kritik des Zoilos) als auch deren Auflösung vermittelt des Sacharguments; erhalten ist nur der ‚stilistische‘ Teil der Lösung. Umgekehrt verhält es sich im Schol. T: Dort wird nur die Sacherklärung referiert, es fehlen hingegen die Angabe des Zetema und die stilistische Erklärung.

Hätten wir somit im Falle von Od. 9, 60 nur die Version des Scholion B oder des Scholion T überliefert, so könnten wir die dahintersteckende Diskussion der antiken Homer-Philologen bestenfalls errahnen. Es scheint daher plausibel, daß auch im Scholion zu 10, 208, das einen ähnlichen Rechtfertigungsversuch enthält, die Nachricht über das diesem zugrundeliegende Zetema und weitere Lösungsvorschläge ausgefallen ist, vor allem eine Diskussion der Frage, warum die Verluste bei Polyphem nicht in die Rechnung inkludiert sind.

Wir sind somit zu der Annahme berechtigt, daß Lukian mit seinem Zitat des ‚Zahlenproblems‘ der Odyssee tatsächlich auf eine Diskussion der Homer-Erklärung verweist. Das paßt gut zu allgemeinen Tendenzen der ‚Verae Historiae‘. Lukian greift im zweiten Buch, im Gespräch des Ich-Erzählers mit Homer auf der Insel der Seligen, einige der populärsten Homer-Probleme auf: Die Frage der Herkunft Homers, seiner Blindheit, die Echtheit der athetierten Verse und die Reihenfolge der Verfassung von Ilias und Odyssee. Lukian will damit die Fragestellungen der Homer-Philo-

¹² So führt Eustathios (zu Od. 10, 208) die im Scholion vorausgesetzte Subtraktion (50 *minus* 6) aus und zusätzlich an, an welcher Stelle der Abenteuer die sechs Gefährten verloren gegangen seien: ἐξ ἀφ' ἐκάστης νηὸς ἀπώλοντο παρὰ τοῖς Κικόνειν· ἔπαθε δὴ τοῦτο καὶ ἡ τοῦ Ὀδυσσεύος ναῦς. Eustathios bestärkt somit den Verdacht, daß der Wortlaut des Scholions einen verkürzten Text bietet, ohne den Beweis dafür zu liefern, daß in der Quelle des Scholions auch auf den Verlust von weiteren sechs Mann bei Polyphem eingegangen war.

¹³ Damit sind offenbar zwei Argumente miteinander vermengt. Das stilistische Argument ist analog zu dem im Schol. Od 10, 208 angeführten (s. o., Anm. 11); die Sacherklärung führt zu einem ähnlichen Argument, wie wir es zur Erklärung des ‚Rechenfehlers‘ in 10, 208 voraussetzen dürfen.

logie als lächerlich brandmarken, und er nennt stellvertretend für die ganze Zunft ihre zwei prominentesten Vertreter, Zenodot und Aristarch (2, 20).

Lukian wendet sich somit auch an unserer Stelle mit seiner Parodie gleich gegen zwei Instanzen: gegen Homer selbst (oder vielmehr gegen dessen Ich-Erzähler Odysseus, den Prototyp des fabulösen Wunderberichterstatters¹⁴), der trotz oder gerade wegen seiner exakten Zahlenangaben sich in Widersprüche verwickelt, aber auch gegen die Homer-Philologen, die verzweifelt Erklärungen für Probleme suchen, welche keine Erklärungen zulassen. Lukian läßt als Zeugen für diese anti-philologische Auffassung Homer selbst aufmarschieren, der auf die Frage des Ich-Erzählers, warum er die Ilias mit dem Begriff μήνις begonnen hätte, entgegnet, es sei ihm eben so eingefallen, ohne daß er damit eine besondere Absicht verbunden habe¹⁵. Fiktionale Erzählung (und darin liegt die Botschaft, die die Parodie der ‚Verae Historiae‘ vermittelt¹⁶) wird nicht plausibler, wenn man sie mit scheinrealistischen Zahlenangaben verbrämt, aber auch nicht, wenn man für sie eine ‚philologische‘, d.h. rationale Ausdeutung sucht; sie ist und bleibt trotzdem, was sie ist, nämlich reine Ausgeburt der Phantasie.

Universität - Wien
Institut für Klassische Philologie
A-1010 Wien, Dr. Karl-Lueger-Ring 1.

¹⁴ Vgl. die programmatische Erklärung von Lukians Ich-Erzähler zu Beginn der Schrift, 1, 3, ἀρχηγὸς δὲ αὐτοῖς καὶ διδάσκαλος τῆς τοιαύτης βωμολοχίας ὁ τοῦ Ὀμήρου Ὀδυσσεύς, τοῖς περὶ τὸν Ἀλκίονουν διηγούμενος ἀνέμων τε δουλείαν καὶ μονοφθάλμους καὶ ὠμοφάγους καὶ ἀγρίους τινὰς ἀνθρώπους, ἔτι δὲ πολυκέφαλα ζῷα καὶ τὰς ὑπὸ φαρμάκων τῶν ἑταίρων μεταβολάς, οἷα πολλὰ ἐκεῖνος πρὸς ἰδιώτας ἀνθρώπους τοὺς Φαίακας ἑτεραπεύσατο ...

¹⁵ 2, 20, οὕτως ἐπελθεῖν αὐτῷ μηδὲν ἐπιτηδεύσαντι. Die Scholien AT zu Il. 1, 1 referieren zwei unterschiedliche Erklärungen dafür, warum die Ilias ausgerechnet mit dem unheilvollen Wort μήνις begonnen habe. Auch hier macht sich Lukian also über eine belegte Homer-Interpretation lustig.

¹⁶ Die ‚Verae Historiae‘ unterscheiden sich somit von der Schrift ‚Quomodo historia conscribenda sit‘ darin, daß Lukian hier die Gattung ‚Fiktionale Erzählung‘ grundsätzlich anerkennt, jedoch ihre oft nur mangelhaft durchgeführte Abgrenzung von der ‚Geschichtsschreibung‘ an den Pranger stellt bzw. ins Lächerliche zieht.

ATTILA FERENCZI

THE END OF LATINUS' WORLD

THE WILD OLIVE EPISODE OF THE *AENEID* (12. 766–790)

At the end of Book 12 of the *Aeneid* Aeneas is pursuing Turnus on the battlefield. They run five full circles, and as many again in the opposite direction. There is a lot at stake in the struggle: *Turni de vita et sanguine certant*. (765) Aeneas throws his spear at Turnus but misses his aim. The spear, driven into the earth, sticks fast in the roots of a wild olive stump. The scene recalls Homer, *Iliad* 22, where Achilles chases Hector and they speed past “the wind-swept fig-tree”

οἱ δὲ παρὰ σκοπιὴν καὶ ἐρινεὸν ἠνεμόεντα
τείχεος αἶεν ὑπὲρ κατ' ἀμαξίτων ἐσσεύντο,
κρουνώ δὲ ἵκανον καλλιπρώω ... (22. 145–147).

If at first glance we do not find the reference implied in the wild olive in the *Aeneid* to the wind-swept fig-tree of the *Iliad* convincing enough, we should consider the wider context¹. The five circles of the foot-race run by the fighters on the battlefield hints at the same scene of the *Iliad*:

ἀλλ' ὅτε δὴ τό τέταρτον ἐπὶ κρουνοὺς ἀφίκοντο (22. 208.)

Thus the whole scene shows a close genetic relationship with Book 22 of the Greek epic poem: it engages in a dialogue with its predecessor. Whereas in Homer the narration mentions only that the heroes speed past the wind-swept fig-tree, in Vergil the episode of the wild olive occurs in an enlarged form that gives the poet an opportunity to insert a longer story concerning the tree. The aim of the present paper is to analyse the wild olive scene and to show how Vergil develops the Homeric motif in his poem through the expansion.

*

¹ The words already quoted recall the same passage of Homer: neque enim levia aut ludicra petuntur / praemia, sed Turni de vita et sanguine certant. (12. 764 f.) cf. with *Iliad* 22. 159 f.:

ἐπεὶ οὐχ ἱερῆϊον οὐδὲ βοεΐην
ἀρνύσθην. ἅ τε ποσσὶν ἀέθλια γίνονται ἀνδρῶν.
ἀλλὰ περὶ ψυχῆς θέον Ἴκτορος ἵπποδάμοιο. (22. 159–161.)

In the second half of the *Aeneid* Vergil builds up an extended system of allusion, which makes continuous reference to the poetic world of the *Iliad*. The fighting in Italy recalls the events and persons of the Trojan war at every turn. The recurring juxtaposition of framing context and concrete action provides a series of interpretative allusions that give the text a complex historical perspective.² In the sixth book, the Sibyl welcomes the Trojans, who have arrived in Italy after seven years of suffering and endurance to the dreadful prophecy that here on the soil they have so long desired, fresh and still crueler trials await them:

*sed non et venisse volent. Bella, horrida bella,
et Thybrim multo spumantem sanguine cerno.
Non Simois tibi, nec Xanthus, nec Dorica castra
defuerint: alius Latio iam partus Achilles,
natus et ipse dea.* (6. 86–90.)

When we read the passage, the reference of the prophecy seems indisputable; the wild enemy of the Trojans fighting on the banks of the new Xanthus and Simois can be no one but Turnus. He is the *alius Achilles*; it is he the Trojans will have to overcome in Italy. His mother is the nymph Venilia (*natus et ipse dea*); he is the warrior who has also a personal motivation to desire the ruin of his enemy: the marriage with Lavinia, just as the loss of his beloved friend motivates Achilles' return to the fighting. Turnus himself seems to be aware of his role when he sends Pandarus to the underworld in the ninth book with the following words: *hic etiam inventum Priamo narrabis Achillem* (9. 742). If this is the case, the corollary presents itself: if Turnus acts the part of Achilles, Aeneas must be Hector. But the division of the parts is just the opposite in the scene analysed: if we are attentive to the mutual allusions, the passage shows Aeneas chasing Turnus in the very way Achilles chased Hector in the *Iliad*. Who is who in the web of implications? The roles seem to have been exchanged: we cannot here argue that Turnus resembles Achilles and consequently Aeneas resembles Hector, because Aeneas must come out the winner of the combat, and Turnus must be the loser. The most certain evidence of this exchange of roles is the poem's final verse: *vitaque cum gemitu fugit indignata sub umbras*. Turnus' soul descends to the realm of the dead with the indignation that again recalls Hector in the *Iliad* (22. 363)³. This exchange of associations should not, however, be interpreted as a process that takes place in time: we should not conceive this modification of allusions as a progress in which, until a point in time, Turnus reminds us of Achilles and Aeneas of Hector, this system then turning into its opposite, and Aeneas from this time on resembling Achilles, while Turnus appears in the role of Hector. From the very first moment, both men can evoke associations with both Homeric heroes. It must be not forgotten that Turnus is the local hero and Aeneas the *advena* who came from across the sea. A few lines before the wild-olive-scene, the last paternal *pa-*

² Cf. R.O.A.M. LYNE: *Further Voices in Vergil's Aeneid*. Oxford 1987. 108–111.

³ The last line has occurred once before in the poem, describing the death of Camilla (11. 831). The Homeric formula has appeared at the descent of Patroclus' soul to the world of the dead (16. 857). It is not our aim to analyse the final scene of the epic now: the topic is too complex and it has provoked innumerable interpretations.

rainesis of Aeneas to Iulus (12. 432–40), for instance, unambiguously reminds the reader of the farewell of Hector and Astyanax⁴. On the other hand, it must be admitted that Aeneas evokes only a handful of Hector-associations and that the figure of Turnus shows much greater similarity with him⁵. How then can we interpret the undeniable fact that Aeneas gains Achillean attributes in our scene as a consequence of the technique of imitation? The manifold relationship between the Achilles allusions makes interpretation particularly difficult; he is not merely a constitutive part of the *Aeneid*'s contextual framework, but an important figure in the work. There is an Achilles in the *Iliad* and another one in the *Aeneid*. Though the two persons are closely related to each other they are, of course, not identical. Which is the Achilles who is the counterpart of Aeneas in our scene: the hero of the *Iliad* or the cruel Greek mentioned several times in the *Aeneid*? The answer seems obvious: the allusive power of the scene points to the passage in book 22 of the *Iliad*: it creates a connection between Aeneas and the Homeric hero. The reader cannot, however, avoid remembering the Achilles and Hector of the *Aeneid* at the same time. In Vergil's work the story of the Trojan war is presented from a specifically Trojan point of view (narrated not by the epic voice but by Aeneas himself): Achilles is thus the embodiment of the cruel (but heroic) enemy. The protagonist of the *Iliad* portrayed in a subtle and complex way becomes in the Roman epic a personality determined by a single trait. His main characteristic is ferocity: *immitis* (1,130), *saevus* (2,29) *fortis* (5.808.) *armipotens* (6, 840), *eversor regnorum Priami* (2,545). The person of Hector, however, is treated always with great sympathy. He is the very person who reveals to Aeneas his mission in the second book, and Andromache appears to cherish his memory with unceasing mourning in book 3. Consequently, being associated with Hector, Turnus' person is elevated and wins our compassion.

*Forte sacer Fauno foliis oleaster amaris
hic steterat, nautis olim venerabile lignum,
servati ex undis ubi figere dona solebant
laurenti divo et votas suspendere vestis;
sed stirpem Teucri nullo discrimine sacrum
sustulerant, puro ut possent concurrere campo.* (12.766–771)

In den Gedichten des Virgils tritt uns der Symbolcharakter der Poesie in einer Helligkeit entgegen. – so begins Viktor Pöschl's famous book on Vergil.⁶ Beyond any general power of poetry to create symbols it is especially true of the *Aeneid* that its richness of meaning and symbolic character rises to a mark never attained by epic poetry before, which makes the process of interpretation particularly complicated and results in the fact that the canonical readings of the work show a much greater diversity, than those of any other literary work of Roman antiquity. The complex way in

⁴ Cf. LYNE: op. cit. 190–193.

⁵ Cf. H. SMOLENAARS: Hector's Death and Augustan Politics, in: Hidden Futures, Death and Immortality in Ancient Egypt, Anatolia, the Classical Biblical and Arabic-Islamic World. Eds J. M. BREMER Th. P. J. VAN DEN HOUT R. PETERS. Amsterdam 1995. 130.

⁶ V. PÖSCHL: Die Dichtkunst Vergils. Wien 1964. 5.

which the poem creates sense and symbols can be observed in the metamorphosis of the Homeric passage in the wild-olive episode.

First of all, the person of Faunus deserves our attention. As we learn from Book 7 (45. ff), he was the father of King Latinus. With his prophetic vein he is the very person who foretells the arrival of the Trojans and advises his son not to marry Lavinia to one of her native suitors but to reserve her for an *externus gener*. The cutting down of the tree in order to clear the battlefield of obstacles bears a strong symbolic character. The question sets itself: was the destruction deliberate? The text does not give us a definitive answer. Nevertheless, it is hard to imagine that there was no visible sign of the sacred character of the tree, especially if we consider the information that the custom of hanging votive objects on the tree was still alive. So the fact that the Trojans cut down the tree will not be derived from mere ignorance of place and circumstances; the Trojans made no exception of this sacred tree when they were cutting down the others⁷. So the story basically differs in that regard from its counterpart, the killing of Tyrrhus' deer by Iulus in book 7 (483 ff.)⁸. The two events mutually refer to each other: the running down of the deer unleashes the war between the aborigines and the Trojan immigrants, and the cutting down of the tree (not the deed itself, because the time of its occurrence has not been defined in the text, but its insertion in the narration) represents a prelude to the final encounter. It is, however, remarkable that while the former is followed by consequences, the latter seemingly evokes no particular reaction. Nothing can be heard about the indignation of the inhabitants over the sacrilegious deed. The cutting down of the wild olive-tree possesses, however, a much greater symbolic weight than the episode in Book 7. It is not a pet but a holy tree whose destruction offends a deity and moreover the forefather of King Latinus. Faunus is an ancient (*vetus* 7.254) local (*indigena*, 8.314)⁹ deity: the cutting down of his tree symbolises the end of Latinus' world. It is not only Aeneas who has to pay for his fate-given mission and for future greatness with the sacrifice of his personal wishes and private existence, it is not simply Turnus' person who falls victim to this destiny, but much more than that; something we could call the world of Latinus.

*Rex arva Latinus et urbes
iam senior longa placidas in pace regebat.
hunc Fauno et nympha genitum Laurente Marica
accipimus; Fauno Picus pater, isque parentem
te, Saturne, refert, tu sanguinis ultimus auctor.* (7. 45–49)

⁷ Cf. WILLIAMS ad vers. 12. 770

⁸ PUTNAM's idea that some similarity can be detected between the deer of Tyrrhus and the person of Turnus is enlightening and inventive. The killing of the deer is a projection (prefiguration) of the sacrificing of Turnus. If we consider the idea we will see that the two episodes are tightly connected: the former is a gloomy foreshadowing of the conclusion of the whole work. M. C. J. PUTNAM: *Aeneid* VII and the *Aeneid*. *AJPh* 1970. 418.

⁹ Originally in plural: *indigenae Fauni*

This genealogy is to be found only at Vergil. According to Greek sources (Hes. Theo. 1011 ff.) Latinus is a son of Odysseus and Circe¹⁰ or Telemachus and Circe (Dion. Hal. 1, 72; Plutarch, Romulus 2.)¹¹; as for the Roman authors, they regard him as an Italian local king and seem not to know anything about his descent from Faunus or Saturnus. The Vergilian version of the god's genealogy might be an innovation of the author. The interpretation of this myth-variant appears obvious: Latinus' relationship with Saturnus symbolises the relationship and continuity linking his reign with the reign of Saturnus. Saturnus' rule marked the golden age of the gods; after the expulsion by Zeus from his throne he fled to Italy (cf. 8. 319. ff.) where he settled down and created a new and only regional agricultural and bucolic golden age. Latinus continues the tradition. Even though the splendour of gold had been fading out over the course of generations, his reign is a continuation of the peace of the golden age by a direct line of descent. Vergil depicts Italy before Aeneas' arrival in bright colours¹². All these changes effected on the inherited Aeneas-tradition by the author point towards emphasising the peace and tranquillity of the aborigines before his arrival, because the tradition recorded (as far as can be judged from the testimonies) more important wars involving several nations. The most important of these changes is the elimination of an extended military conflict with the Etruscans. Vergil separates Mezentius from the rest of his people so the cruel lust for devastation (a traditional element in the characterisation of the Etruscan people) is not a feature of the whole nation but of individuals¹³. Latinus is thus the inheritor of a tradition established by Saturnus, the golden age ruler, the intermediate links being Faunus and Picus, a lover of Circe. King Latinus regards himself and his reign as a continuation of the Saturnian order, even if he describes the situation with positive bias in his speech to Ilioneus:

*ne fugite hospitium, neve ignorete Latinos
Saturni gentem haud vincolo nec legibus aequam,
sponte sua veterisque dei se more tenentem.*
(7. 202–204)

Euander sees the history and state of his new home and teaches it to his guest, in a similar way although the picture is somewhat darker:

*primus ab aetherio venit Saturnus Olympo
Arma Iovis fugiens et regnis exul adeptis...*

*aurea quae perhibent illo sub rege fuere
saecula: sic placida populos in pace regebat,*

¹⁰ Servius is aware of this genealogy, too: Servius ad 7,47; Solinus 2,9

¹¹ Cf. TH. MOMMSEN: *Gesammelte Schriften*. 1905. IV. 3. ff.

¹² "At the time of Aeneas' arrival Latinus is almost anachronistically at peace." K. J. RECKFORD: *Latent Tragedy in Aeneid VII*. *AJPh* 1961. 257.

¹³ Cf. G. THOME: *Gestalt und Funktion des Mezentius bei Vergil*. Frankfurt 1978, 193 ff.; D. BRIQUEL: *La fabrication d'un Tyran: Mézence chez Virgile*. *BAGD*, 173–185.

*deterior donec paulatim ac decolor aetas
et belli rabies et amor successit habendi.*

(8. 319–320, 324–327)

The peace and tranquillity is not so undisturbed as in Latinus' interpretation, although the truth of *belli rabies* is rather meant to express the gradual deterioration of the world than the real conditions of Euander's people. Whereas conflicts between the aborigines and the Greek immigrants are reported by Tiberinus (*hi bellum adsi-due ducunt cum gente Latina*, 8. 55.), Aeneas himself witnesses a life full of peace and joy on the day he spends with Euander's people, and there is no trace to be found of permanent military preparedness. Nothing proves this better than the fact that at the time of Aeneas' visit the inhabitants of Pallanteum have no leading warrior: Euander is too old and Pallas is too young and has no experience in fighting – as future events will demonstrate. The life in Italy prior to the arrival of Aeneas differed basically from what followed the appearance of the Trojans. Even if there was some military conflict before, the aborigines now face the prospect of having to live to see the Tiber flow red with blood once the Trojans are firmly ashore: *Et Thybrim multo spumantem sanguine cerno* (6. 87) says Sibyl's visionary prophecy to Aeneas. The arrival of the Trojans puts an end to this (relatively) undisturbed and peaceful life. An agricultural way of life becomes a military one.¹⁴ It is instructive that our passage begins with a quotation from the Georgics: *Forte sacer Fauno foliis oleaster amaris* (Ae. 12. 767) cf. *infelix superat foliis oleaster amaris* (G.3.314)¹⁵.

The process of historical development that fate defines requires sacrifices from everybody that comes into contact with it. In our passage the god Faunus must acquiesce in the injury to his worship and the profanation of his domain, despite the fact that he has always supported Aeneas' mission. The development of history is realised in the *Aeneid* through military force, and the supporter of history's course can fall victim in the same way as anyone who tries to hold it up. Euander must pay no less than any other character on the other side. What falls victim to the process is much more than a few individuals; the world of Latinus, i.e. prehistoric simplicity and relative tranquillity. What mostly distinguishes the *Aeneid* from the other pieces of ancient epic poetry is that its subject is not merely a historical event (even if one of greatest importance) but history itself. The small episode of the wild olive tree conveys in a nutshell a train of thoughts bearing on the constructive and destructive powers of the process we call history.

The change does not stop at the boundary of human world. Jupiter had banished Saturn from heaven and the golden age had been limited to a certain territory: Italy was a preserve of the Saturnic world, and in the person of Aeneas the universal order of Jupiter encounters this reservation. The cutting down of the sacred tree of Faunus in order to clear the battlefield symbolises the defeat of the Saturnian order

¹⁴ Putnam's observation on Vergil's metaphors is interesting and instructive: "Throughout the *Aeneid*, Vergil reveals a fondness for metaphors from nature twisted into the context of war". Op. cit. 419. n. 16.

¹⁵ Cf further the Ovidian imitation of the passage in the *Metamorphoses*: *bacis oleaster amaris* (XIV. 525).

by the order of Jove. In our scene the gods take sides accordingly: Faunus intervenes for the sake of Turnus – the Italian god helps the Italian hero¹⁶ –, as Turnus unarmed attempts to make his escape because his sword had been broken in the combat of the previous scene (12.731–33). When the spear thrown at him by Aeneas misses the target and lodges in the earth next to him, it gets caught in the roots of the olive stump. Seeing Aeneas trying in vain to draw it out¹⁷, Turnus appeals to Faunus praying to him for protection, and that he not allow Aeneas to free his spear:

*"Faune precor, miserere," inquit, "tuque optima ferrum
Terra tene, colui vestros si semper honores,
quos contra Aeneadae bello fecere profanos."
Dixit, opemque dei non cassa in vota vocavit.*

(12.777–780)

Faunus answers the prayer: Aeneas cannot pull his spear from the roots no matter hard he tries until the nymph Daunia gives her endangered brother a new weapon¹⁸. Venus thinks this unfair play, and sets the spear free from the roots. Thus Faunus and Daunia intervene in the interest of Turnus and Venus helps Aeneas: the local deities attempt to protect the Italian hero against the gods of Aeneas, i. e. the gods in closer connection with *fatum*. Turnus' defeat is, at the same time, their defeat, the defeat of the old world as well.

Concerning the person of Faunus a peculiar detail strikes the reader. The sailors saved from the tempests of the sea (*servati ex undis*) were wont to hang up their clothes on the olive tree as a votive present to the god. We know the tradition well from other sources. It occurs, for instance, in Horace's famous Pyrrha-ode (l. 5. 14 ff.), and in his commentary *ad locum* Porphyrio speaks as if the custom were current in his day¹⁹. Nevertheless, there is no other evidence proving that Faunus would have had anything to do with the sea or sailing. He is not even a weather deity. Why does Vergil connect the thankfulness of those *servati ex undis* with his sacred wild olive? Faunus is a vegetation god, he stands behind the voices of the forest; his protector of trees role cannot be consequently separated from that of Silvanus²⁰. The Romans celebrated him on the *Lupercalia* in February (though the identification of Faunus with Lupercus seems to be a relatively late phenomenon). There is no other source, except for our passage, that would connect Faunus with the sea. Before attempting to interpret the phenomenon, the phrase *servati ex undis* should draw our attention. In his account of his earlier adventures given in Dido's court Aeneas says: *Servatum ex undis Strophadum me litora primum/ accipiunt*. (3. 209 f.). Elsewhere: *adsum... Lybicus ereptus ab undis* (1.596.) It hardly needs lengthy evidence that in the world of the *Aeneid* it is just Aeneas who is *jactatus* and then *servatus ex undis*.

¹⁶ F. CRAIN, attempts to undermine the importance of the scene: "These counter-currents do not reverse the main tenor of Virgil's handling of Aeneas and Turnus in terms of geography and nationality." *Virgils Augustan Epic*. Cambridge 1989, 123.

¹⁷ Cf. *Iliad* 21. 169–178.

¹⁸ Cf. PÖSCHL (op. cit.) 233 f.

¹⁹ NISBET and HUBBARD in their commentary *ad loc.* refer to Diodorus, anth. P. 6. 245. 3 ff..

²⁰ Cf. ALTHEIM: *Römische Religionsgeschichte*. Göschen 1932, 2, 71 ff.

By contrast, we scarcely hear anything about the sailing activity of the Italian aborigines. It is the respect of the Trojans that sailors' god would have deserved: the deed of cutting down his tree shows that Aeneas and his people regard their former history as finished. They have already reached the new country defined for them by fate, and they will not commend their life and future any longer to the wild powers of the sea. Vergil's device of accentuating the power of Faunus to protect sailors refers to a difference in the way Turnus and Aeneas relate to the past. Turnus is bound by the forces of tradition and his personal history. He is a man of yesterday, whereas the future belongs to Aeneas. It is instructive to recall Aeneas' speech to Dido in Book 4.:

*Me si fata meis paterentur ducere vitam
Auspiciis, et sponte mea componere curas:
urbem Trojanam primum dulcisque meorum
reliquias colerem.* (4. 340–43)

It is not a consequence of Aeneas' personal emotional character that he acts as the tool of fate and his deeds change the world of the past. A long process has taught him to accept the role imposed on him by the *fatum*. But in the wild olive scene we cannot deny our compassion for the defeated representative of the past world. In the small episode of the wild olive Vergil summarized a few important thoughts constitutive for the whole work before the final scene. It contains motifs pointing back to the first part of the epic poem and at the same time foreshadows the gloomy conclusion. Its symbolic power illustrates the emotional concern that history represents.

Eötvös Loránd University
Dept. of Latin Philology
H-1364 Budapest P. O. Box 107

HANS ARMIN GÄRTNER

POLITISCHE MORAL BEI SALLUST, LIVIUS UND TACITUS

Wie bekannt zeigen die römischen Historiker ihre Meinung über die Moral¹ in Rom vor allem am Beispiel einzelner Personen auf; diese repräsentieren für sie die allgemeine moralische Befindlichkeit des römischen Staates, über die sie sich freilich auch unmittelbar äußern. Dabei geht es darum, wieweit Werte noch gültig sind, oder allgemein zutreffender: ob noch ein Wertegeflecht² der verbindlichen moralischen Orientierung dient. Nun ändert sich aber, wie gezeigt werden kann, das Wertegeflecht bei Sallust, Livius und Tacitus von Autor zu Autor, waren doch mit dem Ende der römischen Republik, dem Sieg des Augustus und der Etablierung der Monarchie im politischen Bereich tiefgreifende Veränderungen eingetreten, denen ebenso starke Umstrukturierungen im Wertegeflecht zur Seite gingen. Auch auf diese Veränderungen soll im folgenden unser Augenmerk gerichtet sein.

Wir setzen mit dem kaiserzeitlichen Autor ein. Nach des Tacitus Deutung hat sein Schwiegervater Julius Agricola die von Gaius Julius Caesar begonnene Eroberung Britanniens vollendet. Doch der Kaiser Domitian, der Tyrann, haßte aus Eifersucht den siegreichen Feldherren und – so wörtlich Tacitus (*Agr.* 42, 3/4) – „Domitian war nach seinem Wesen jäh zum Zorn geneigt und er zürnte, je mehr er seine

¹ In diesem Artikel zu Ehren meines lieben Kollegen Zsigmond Ritoók anläßlich seines 70. Geburtstages greife ich – allerdings mit Erweiterungen und Aktualisierungen – Argumentationen auf, die ich in meiner Abschiedsvorlesung am Ende des Sommersemesters 1995 in Heidelberg einem größeren Kreis vorgetragen habe; daraus erklärte sich eine gewisse Weite der Fragestellung. – Einer vergleichbaren Frage ist die Studie des verehrten Jubilars gewidmet: Bemerkungen zum System der moralischen Werte in der Odyssee. In: *Studia in honorem Aegonis Maróti sexagenarii*. Szeged 1987, 85–89.

² Die römischen Werte kann man nur in ihrer Einbindung in das Geflecht römischer moralischer Maßstäbe verstehen. Bestandteile dieses Geflechtes und seine Änderung habe ich in meinem Artikel: *Imperium Romanum*. Reallexikon für Antike und Christentum 17, 1996, 1142–1198 dargestellt. Bezeichnenderweise ersetzt Augustinus, *civ.* 2, 29 (Dombart-Kalb 1, 96/7) einen heidnisch-römischen Wertezusammenhang durch einen neuen christlichen: *victoria* durch *veritas*, *dignitas* durch *sanctitas*, *pax* durch *felicitas* und *vita* durch *aeternitas*. Im Leben eines römischen Feldherren war bekanntlich der Sieg, mit dem er die *pax Romana* ausweitete, die Voraussetzung für mehr gesellschaftliche Geltung (*dignitas*). In Augustins *civitas superna* bzw. *beata* gilt dagegen für den, der in ihr Aufnahme findet, das Wertegeflecht: *veritas*, *sanctitas*, *felicitas* und *aeternitas*, dabei haben die beiden ersten Werte die Bedeutung der Voraussetzung für die beiden anderen.

Gefühle verbarg, desto unversöhnlicher. Dennoch wurde er durch die Mäßigung (*moderatio*) und Klugheit (*prudentia*) Agricolas besänftigt, weil Agricola nicht durch schroffe Ablehnung und sinnloses Prahlen mit der Freiheit (*libertas*) seinen Ruf und sein Geschick herausfordernd in Gefahr brachte. Es sollen die wissen, denen es Brauch ist, Unerlaubtes zu bewundern,³ – Tacitus spricht hier sein Lesepublikum an und korrigiert es; er korrigiert aber auch seine Schriftstellerkollegen, die vor ihm dieses ‚Unerlaubte‘ bewundernd geschildert haben³ – „daß auch unter schlechten Kaisern gute Männer sein können, und Gehorsam (*obsequium*) und maßvolles Verhalten (*modestia*) steigen, wenn kräftige und energische Tätigkeit zur Stelle ist, bis zu dem Grad im Ruhme auf, wohin sehr viele auf gefährlichen Bahnen, aber zu keinem Nutzen für den Staat (*in nullum rei publicae usum*) durch einen ehrsüchtigen Tod (*ambitiosa morte*) in ihrer Berühmtheit gelangten.“ Hauptfrage bei dieser sehr bekannten Stelle ist für mich: Welchen Staat meint Tacitus?

Zu ihrer Beantwortung müssen wir uns zunächst an des Tacitus Auffassung von *libertas* erinnern. Tacitus sucht ‚Freiheit‘ vor allem in dem Verhältnis des Senats zum *princeps*; er beurteilt die Kaiser und den Zustand des Staates nach den Möglichkeiten des einzelnen Senators, politische Entscheidungen zu treffen.⁴

Seine Haltung gegenüber dem Staat können wir auch an seiner Einstellung zu den von ihm getadelten Männern sehen.⁵

Zuvor ist jedoch darauf hinzuweisen, daß Tacitus mit den Worten *ambitiosa mors* einen sehr harten Vorwurf formuliert. Denn die *ambitio* zerstört, wie schon Sallust schrieb, dem Tacitus immer wieder folgt, die gute politische Moral (*Catil.* 10, 5/6): Die Ehrsucht drang wie eine Pest ein, durch sie „ist der Staat (*civitas*) verändert worden, und die römische Herrschaft wurde aus der gerechtesten und besten zu einer grausamen und unerträglichen (*crudele intolerandumque*).“ Diese verfallene politische Moral läßt Sallust seinen Cato (*Catil.* 52, 22) mit den Worten kennzeichnen: „Alle Belohnungen, die der tüchtigen Leistung zustehen, hat die Ehrsucht in Besitz“ (*omnia virtutis praemia ambitio possidet*). Sallust erklärt ja auch (*Catil.* 11, 1/2) *ambitio* als jenes Streben nach *honor* und *gloria*, das einen trügerischen Weg benutzt, während der Gute auf dem wahren Weg, d.h. durch *virtus*, durch Leistung für den Staat, zu Ehre und Ruhm kommen will. In diese Ecke der *ambitio* werden somit von Tacitus die Männer gestellt, denen er einen ehrsüchtigen Tod (*ambitiosa mors*) zum Vorwurf macht.

Als Kriterium bei diesem harten Urteil dient Tacitus⁶ „der Nutzen für den Staat“ (*rei publicae usus*). Hier müssen wir nun aber – und gerade wir Europäer, die wir im 20. Jahrhundert viele Arten von Staat erlebt bzw. erlitten haben – fragen: Für wel-

³ Die Frage, von welcher Art das Publikum des Tacitus ist, wird im folgenden behandelt werden; bei den Schriftstellern könnte Tacitus an Arulenus Rusticus und Herennius Senecio denken.

⁴ Vgl. M. MORFORD: How Tacitus defined liberty. Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II. 33, 5, 1991, 3420–3450, bes. 3447/8.

⁵ Zu dieser Frage immer noch wichtig: die Dissertation meines Studienkollegen R. SCHMICH: Die Darstellung der sog. stoischen Senatsopposition bei Tacitus. Heidelberg 1960.

⁶ Zu Tacitus vgl. allgemein ST. BORZSÁK: P. Cornelius Tacitus. Realencyclopädie der class. Altertumswiss., Suppl. 11, 1968, 373–512; zu der Bedeutung von *virtus* bei Tacitus bes. 403/4.

chen Staat? Bei der Beantwortung dieser Frage hilft ein Blick auf die Bilder vom Staat, die Sallust, Livius und Tacitus entworfen haben.

Die römische Geschichtsschreibung ist bekanntlich politische Geschichtsschreibung⁷, d.h. die Autoren wollen mit ihrer Darstellung auf ihre Gegenwart politisch wirken. Dadurch ist ihr Bild von der *res publica* stark von der jeweiligen politischen Situation bestimmt, in der das Geschichtswerk entstand. Auch der von Cicero in *de re publica* entworfene oder von ihm wiedergefundene römische Staat ist bei allem Streben nach Allgemeingültigkeit nicht frei von Gegenwartsbezügen.⁸ Ciceros Staatsbeschreibung ist freilich immer als Hintergrund der mehr situations- und epochenbedingten Äußerungen unserer drei Geschichtsschreiber zu sehen.

Sallust kann, wie bekannt, die Zeit des römischen Staates von der Vertreibung der Könige bis zur Zerstörung von Karthago als einen idealen Zustand sehen; in seiner letzten Schrift ist er jedoch pessimistischer. Überall schildert er mit beißender Kritik den Verfall der politischen Moral; es ist wohl aber doch provozierender Pessimismus, der die Römer zur Selbstkorrektur bewegen soll. Immerhin hat er ja auch Gestalten gezeichnet, die Vorbildcharakter haben, *exempla* sein sollen, somit Spielarten solcher politischen Moral verkörperten, die Sallust hochschätzte. Ihnen allen ist gemeinsam, daß es ihnen um den Erhalt und die Verbesserung der politischen Strukturen der *res publica* geht.

Auch Caesar, der ja nach Sueton (*Iul.* 77) gesagt hat: „*nihil esse rem publicam*“, nur eine Bezeichnung (*appellatio*), ohne Körper und Gestalt (*sine corpore ac specie*), ermahnt in seiner Rede bei Sallust (*Catil.* 51) die Senatoren, im Interesse der Wahrnehmung ihrer Würde, d.h. zum Erhalt des politischen Status des Senatorenstandes, sich nicht durch eine von der Leidenschaft bestimmte Verurteilung Catilinas eine Blöße zu geben.⁹ Und Cato ruft zunächst die Angst der Senatoren wach, ihren Besitz und überhaupt ihren sozialen Status zu verlieren, und hat dann mit seiner direkten Aufforderung: „Kümmert euch ernsthaft um den Staat!“ (*capessite rem publicam*, *Catil.* 52, 6), d.h. mit seiner Ermahnung zu altrömischer Energie großen Erfolg, so daß der Senat Catilina und seine Anhänger, immerhin senatorische Standesgenossen, zum Tode verurteilt. Wie nun aus Sallusts Synkrisis (*Catil.* 53/54) hervorgeht, repräsentieren Caesar und Cato bei ihm keine kontradiktorischen politischen Programme, sondern sie sind für ihn Eckpunkte der Bandbreite von Realisierungsmöglichkeiten römischer *virtus*. Beweis dafür ist Tacitus, der wie Marion Lausberg¹⁰ gezeigt hat, in der Schilderung seines Schwiegervaters Agricola in ihm die Qualitäten der sallustischen Gestalten Caesar und Cato vereinigt sieht. Es sind zwei mögliche

⁷ Sogar die Biographie, die bei den Griechen, wie Plutarch (*vita Alexandri* 1) zeigt, das Erfassen der Persönlichkeit zum vorrangigen Ziel hat, kann bei den Römern politische Biographie sein, vgl. A. DIHLE: Die Entstehung der politischen Biographie. Sitzungsber. der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse 1986, 3, Heidelberg 1987.

⁸ Vgl. M. Tullius Cicero, *De re publica*. Kommentar von K. BÜCHNER. Heidelberg 1984, 56–62.

⁹ Die Doppelbödigkeit von Caesars Argumentation, deren Ziel der Rettung Catilinas ja auch mit der Tendenz von Sallusts Schrift nicht übereinstimmt, soll nicht bestritten werden. Doch spricht Caesar durchaus auch vorbildhaftes politisches Verhalten an.

¹⁰ Caesar und Cato im Agricola des Tacitus. *Gymnasium* 87, 1980, 411–430.

Ausprägungen von Großgesinntheit (*magnitudo animi*);¹¹ bei Caesar zeigt sie sich unter anderem im Streben nach weitreichender Befehlsgewalt, natürlich zur Ausdehnung römischer Macht, bei Cato im Streben nach Maß und Strenge (*Catil.* 54). Es ist, als hätte Sallust mit dieser Zueinanderordnung von Caesar und Cato die spätere politische Kluft zwischen den Kaisern und der stoischen Senatsopposition, die sich im 1. Jh. n. Chr. auf diesen Cato, den Uticensis, berief und sich im Widerstand gegen die Kaiser, d.h. die Nachfolger Caesars, verzehrte, vermeiden wollen. In der schon angesprochenen Synkrisis teilt er ja beiden gleiches Lob zu.¹² Als weitere Gestalten Sallusts sind hier zu erwähnen:¹³ Der Volkstribun Marius vertritt im *Bellum Iugurthinum* (85 und 86) maßvoll die Freiheit der *plebs*, setzt allerdings die *plebs* mit dem *populus Romanus*, dem Gesamtvolk gleich, und in den *historiae* legt der Volkstribun Macer in seiner Rede (*frg.* 3, 48 Maurenbrecher) ein Bekenntnis zu der kollegialen politischen Führung des römischen Volkes ab und ist gegen den einen starken Mann; Sallust mag dabei an Pompeius gedacht haben.

Das ideale Bild, das bei Sallust – auch in seiner Kritik – vom römischen Staat deutlich wird, ist das Bild vom funktionierenden Staat der römischen Republik, vom Zusammenspiel der politischen Kräfte, das er mit *concordia* (*Catil.* 6, 2)¹⁴ bezeichnet. Daran unter anderem kann man die Nähe von Sallusts Darstellungstendenz zu der in Ciceros *de re publica* waltenden erkennen, für den ja auch in seinen Reden die *concordia* der politischen Kräfte eine große Rolle spielte.

Das Publikum, das Sallust ansprechen wollte, dürfte identisch mit den Adressaten von Ciceros Briefen *Ad familiares* gewesen sein; es war die damalige politische Elite Roms.

Bis jetzt haben wir Sallust nach seiner Meinung über den römischen Staat befragt. Dabei ordnet er, worauf schon oben hingewiesen ist, das *imperium Romanum* der *res publica* unter, es ist von ihrem Zustand abhängig; verkommt die politische Moral der *res publica* bzw. besser der *civitas* – das Wort bezeichnet ja den Verband der einzelnen Bürger, die für die Moral verantwortlich sind –, wird (*Catil.* 10, 6) aus der allgeregtesten und besten eine grausame und unerträgliche Herrschaft. So werden die Römer des dreisten Numiderkönigs Iugurtha nicht Herr, weil in Rom alles käuflich ist.

Zu den von den römischen Geschichtsschreibern beurteilten politischen Phänomenen der *res publica* und des *imperium Romanum* tritt im folgenden als drittes der *principatus*.¹⁵

¹¹ So ausführlich schon U. KNOCHE: *Magnitudo animi*. *Philologus* Suppl. 27, 3, 1935, 1–88 = Vom Selbstverständnis der Römer. *Gymnasium* Beihefte 2, Heidelberg 1962, 31–97.

¹² Und das, obwohl zur Zeit der Abfassung der *Coniuratio Catilinae* die Anhänger des toten Diktators Caesar mit der Errichtung des *Templum Caesaris* auf dem römischen Forum die Erinnerung an ihn massiv stärkten.

¹³ Auch Metellus und Sulla im *Bellum Iugurthinum* mit den von Sallust besonders bei letzterem deutlich gemachten Einschränkungen zeigen vorbildhafte Züge. Vgl. H. A. GÄRTNER: *Erzählformen bei Sallust*. *Historia* 35, 1986, 449–473.

¹⁴ Zur Überlieferung des Sallusttextes vgl. den textkritischen Apparat der Ausgabe von L. D. REYNOLDS, Oxford 1991.

¹⁵ Freilich ist die politische Figur des *princeps senatus* durchaus ein politisches Element der römischen Republik, vgl. R. HELM: *Principes*. *Realencyclopädie der class. Altertumswiss.* 22, 2, 1954, 1998–

Bei Titus Livius fällt auf, daß er die römischen Könige nicht als Vorbilder für die Monarchie des Augustus schildert – was man bei der relativen Nähe der politischen Ideen des Livius zu denen des Augustus vielleicht annehmen könnte –, sondern als Vorbereiter der *res publica*. So kommen nach ihm unter den sieben Königen nur diejenigen zu Recht zu ihrer Herrschaft, die vom Senat vorgeschlagen wurden und vom Volk die Zustimmung erlangt haben. Mit Senat und Volk werden von Livius schon in seiner Darstellung der Königszeit die Träger der politischen Macht in der *libera res publica* präludivert.

Doch diese *res publica libera*, deren Werden Livius in den ersten Büchern ausführlich schildert, sieht Livius in einem untrennbaren Zusammenhang mit dem *imperium Romanum*. Das kann man an der Rede des Volkstribunen Canuleius (4, 3–5) sehen, als – nach Livius im Jahre 445 v. Chr. – die Plebejer den Zugang zum Konsulat haben wollten. Der livianische Canuleius rechtfertigt dieses Bestreben u. a. mit dem Hinweis, daß nicht die Zugehörigkeit zu einer Adelssippe (*gens*), sondern die persönliche Tüchtigkeit (*virtus*) zu Ämtern im Staat berechtige; seit der Königszeit hätten sich die Römer an dieses Prinzip gehalten. Und so sei das *imperium Romanum*, worunter Livius sicher die territoriale Ausdehnung der römischen Macht versteht¹⁶, stets gewachsen (4, 3, 13 u. 4, 4, 4), wo doch die Roma *in aeternum*, also für stete Dauer gegründet sei. Hier wird – ganz anachronistisch für die Zeit der frühen Republik – das Argument des Imperiums, das erweitert werden muß, dazu gebraucht, Änderungen der inneren politischen Struktur in der *res publica libera* durchzusetzen. So ist diese *res publica* dem *imperium Romanum* untergeordnet.

Typisch für Livius ist das Muster, nach dem er die sogenannten Ständekämpfe in seinen ersten Büchern schildert:¹⁷ ein innenpolitischer Konflikt entsteht zwischen *patres* und *plebs*; es kommt zu keiner Einigung; von außen drängen die Feinde heran; die *plebs* betreibt Wehrstreik, läßt sich nicht gegen die Feinde führen; die Feinde stehen schon vor den Toren; die fliehenden Bauern füllen die Stadt an – da einigt man sich endlich; *concordia* durchdringt alles, die *plebs* läßt sich jetzt gegen die Feinde führen und man erringt einen herrlichen Sieg. Die *concordia* hat also ihre endgültige Wirkung nicht im innenpolitischen Frieden, sondern im außenpolitischen Erfolg. Das paßt zu den oben an der Canuleius-Rede aufgezeigten Tendenzen. – Auch in der dritten Dekade ist Scipio Africanus maior der große Held, weil er im zweiten Punischen Krieg das *imperium Romanum* erweitert.¹⁸

Das *imperium Romanum* ist somit ein Hauptbezugspunkt der politischen Moral bei Livius. Sein Publikum ist nicht die politische Elite der Stadt Rom. Bekanntlich hat Asinius Pollio, ein Stadtrömer mit engsten Kontakten zu den Mächtigen, zu Cae-

2296, bes. 2029–2056 und zur politischen Verwendung dieser republikanischen Institution durch Augustus D. KIENAST: Augustus. Prinzeps und Monarch. Darmstadt 1982, bes. 171–263 und J. BLEICKEN: Augustus. Eine Biographie. 2. Aufl., Berlin 1998, bes. 297–390. In diesem Aufsatz wird die Widerspiegelung dieser politischen Veränderung bei Livius und Tacitus untersucht.

¹⁶ Vgl. H. A. GÄRTNER: Imperium Romanum, wie Anm. 2, 1150/1.

¹⁷ Vgl. E. BURCK: Die Erzählungskunst des Titus Livius. 2. Aufl., Berlin–Zürich 1964, 89–109 u. Ders.: Das Geschichtswerk des Titus Livius. Heidelberg 1992, 87–94.

¹⁸ Das wird besonders an der Rede ersichtlich, die Livius ihm am Beginn seines Spanienfeldzuges halten läßt (26, 41, 3–25, bes. 15 u. 19).

sar und Antonius, dem Livius patavinitas ‚Paduahaftigkeit‘ vorgeworfen; er meinte damit sicherlich nicht nur des Livius Stil, sondern allgemein seinen Provinzialismus.¹⁹ Wir wissen weiter dank Plinius minor (*epist.* 2, 3, 8), daß ein Mann aus Gades (Cadiz!) aus der weitentfernten Provinz den weiten Weg nach Rom auf sich nahm, nur um den Livius zu sehen. Er muß das Geld gehabt haben, um die weite Reise zu finanzieren, gehörte somit sicher zu den Notablen von Gades. Er ist repräsentativ für das Publikum des Livius; es sind die begüterten, gebildeten Schichten in den Städten des Imperiums,²⁰ die, wenn auch fern von Rom, dem Zentrum der Macht, in dieser Zeit politisch-ökonomisch von sehr großer Bedeutung waren, denn die Städte sicherten damals die wirtschaftliche Prosperität des Imperiums.

Das Interesse des Tacitus²¹ nun richtet sich im Gegensatz zu Livius stärker auf den Senat und auf die vom Senat bestimmte *res publica*. Hierin ähnelt er seinem Vorbild Sallust. Allerdings zwingt, wie Tacitus widerstrebend zugibt, das *immensum imperii corpus* dazu, daß nur einer die *res publica* lenkt (*hist.* 1, 16; *ann.* 4, 33). Doch kann Tacitus durchaus in der Rede, die er den Kaiser Otho vor zügellosen Soldaten halten läßt (*hist.* 1, 83/4), weiterhin den Senat als das die *res publica* konstituierende Element bezeichnen. Otho sagt da (84, 4): „Die beständige Dauer (*aeternitas*) der römischen Macht, der Friede unter den Völkern²² und mein Wohlergehen zusammen mit dem euren erhält seine Stärke durch die Unversehrtheit des Senats. Ihn, der vom Vater und Gründer unserer Stadt (scil. Romulus) nach Befragen der Vögel eingesetzt worden ist und der von den Königen bis zu den Kaisern beständig und unsterblich bleibt, ihn wollen wir, wie wir ihn von den Vorfahren übernommen haben, so den Nachkommen weitergeben. Denn wie aus euren Reihen Senatoren, so werden aus Senatoren Kaiser.“ Diesen hier von Otho formulierten Anspruch hat der römische Senat bis in die Spätantike aufrecht erhalten.²³

Allerdings nimmt Tacitus als Ersatz für die *libera res publica*, d.h. für den vom Senat geleiteten römischen Staat, das Adoptivkaisertum hin, in dem durch Wahl der Beste zur Herrschaft kommt. So läßt Tacitus (*hist.* 1, 16) den Kaiser Galba bei der Adoption seines Nachfolgers Piso die Idee des Adoptivkaisertums vorwegnehmen. Nach ihr muß der neue Herrscher den von der zweiten Sophistik in ihren Reden über das Königtum vorgetragenen Ideen vom guten Herrscher²⁴ entsprechen. Und wirklich stützten sich später die zu den Adoptivkaisern gerechneten Herrscher von Nerva bis Marc Aurel, man spricht auch vom humanitären Kaisertum, auf diesen Konsens der höheren gebildeten Schichten des Reiches. So betrachtet also Tacitus – wie gesagt – die vom Senat geleitete *res publica* als die ideale Staatsform, muß sich aber letzten

¹⁹ So auch R. M. OGILVIE: A commentary on Livy, Books 1–5. 2. Aufl., Oxford 1970, 4/5.

²⁰ Vgl. G. ALFÖLDY: Römische Sozialgeschichte. Wiesbaden 1975, bes. 108–125.

²¹ Grundlegend für Tacitus: ST. BORZSÁK: P. Cornelius Tacitus, wie Anm. 6.

²² Man muß sich hier vor Augen halten, daß der Friede unter den Völkern eigentlich eins der stärksten Argumente zur Rechtfertigung des *imperium Romanum*, bes. des Imperiums, das von den Kaisern gelenkt wurde, war; vgl. H. A. GÄRTNER: *Imperium Romanum*, wie Anm. 2, 1147–1152.

²³ Die dritte *Relatio* des Symmachus, mit der er im Jahre 384 die Rückführung des Altars der Victoria in den römischen Senat beantragte, ist (bes. § 5) von diesem senatorischen Selbstbewußtsein getragen.

²⁴ Vgl. A. DIHLE: Die griechische und lateinische Literatur der Kaiserzeit. München 1989, 239–244.

Endes mit der monarchischen Herrschaft abfinden. Es bleibt aber eine starke Spannung zu den Kaisern.

Nicht nur den Kaisern gegenüber, sondern auch im Hinblick auf die römische Herrschaft kann Tacitus Kritik laut werden lassen. Er legt bekanntlich (*Agr.* 30) dem Calgacus, der am Mons Graupius in Schottland die letzte Schlacht gegen den römischen Heerführer Agricola schlägt und sie verliert, die schon topischen Vorwürfe der Gegner Roms in den Mund, u. a.: die Römer seien die Plünderer des Erdkreises. Zuvor (*Agr.* 21, 2) hat Tacitus, als er die von Agricola betriebene städtische Zivilisation beschreibt, nämlich den Bau von Foren, Tempeln, Säulenhallen und Bädern und das Walten eines ausgesuchten Lebensstils bei den Gastmählern, als seinen eigenen Kommentar geboten: „Und das wurde bei den Unerfahrenen feine Lebensform (*humanitas*) genannt, was ein Teilaspekt der Knechtschaft (*pars servitutis*) war.“²⁵

Andererseits kann er den römischen Feldherren Petillius Cerealis in seiner Rede vor den abgefallenen Treverern (*hist.* 4, 73/4) unwidersprochen das *imperium Romanum* als ein Gefüge von 800 Jahren bezeichnen lassen, das durch Glück und Moral (*fortuna disciplinaque*, 4, 74, 3) zusammengewachsen ist und nur mit dem Untergang derer zerrissen werden kann, die es zerreißen. Darum sollten die Treverer den Frieden und die Stadt Rom (*pacem et urbem*) lieben und ehren.

In seiner Schilderung des Kaisers Claudius, der sonst bei Tacitus als wollüstiger, versoffener gelehrter Trottler erscheint, gibt es eine deutliche Aufhellung, als Tacitus (*ann.* 11, 24) die Rede des Claudius referiert, mit der er sich für die Aufnahme verdienter Notabeln aus den Tres Galliae in den römischen Senat einsetzt. Die Originalrede des Claudius ist uns auf den Resten einer Bronzetafel in Lyon (*Lugdunum*) erhalten, auf der noch deutlicher als dann bei Tacitus hervorgeht, daß Claudius sich der – von uns schon angesprochenen – Argumente des livianischen Volkstribunen Canuleius (*Livius* 4, 3–5) bedient. Wie bei Livius und Claudius ist auch bei Tacitus die Ausdehnung der römischen Herrschaft etwas Positives. Tacitus lobt ja auch seinen Schwiegervater Agricola deshalb, weil er die römische Herrschaft bis in den Norden Britanniens vorangetragen hat. Freilich bleibt die Spannung, daß nicht nur – wie oben erwähnt – die Unterworfenen, sondern auch Tacitus selbst das *imperium* als *servitus* ansehen kann.

Im Bereich des *imperium* entsteht noch eine andere große Spannung: In der Republik war es ein Ehrentitel eines Feldherren, der ihn und seine *gens* schmückte: *finis imperii propagavit* (*Cic., rep.* 3, 24) „er hat das Gebiet der römischen Herrschaft erweitert.“ Also war die Erweiterung des *imperium* für einen Senator das Feld möglicher Auszeichnung. Seit Augustus aber waren es die Kaiser, die ihre politische Existenz vor allem mit der Sicherung, aber auch mit der Ausbreitung des *imperium Romanum* rechtfertigten, so Augustus in seinen *res gestae* (§ 26). Seit Augustus führten die Feldherren aus der senatorischen Schicht die Kriege Roms im Auftrag des Kaisers und für ihn. Im Falle eines Sieges hatte nur der Kaiser das Recht auf einen großen Triumph. Tacitus schildert nun aber die großen Heerführer unter den Kaisern, seinen Schwiegervater Agricola, den Germanicus und den Corbulo als republikani-

²⁵ Zur zwiespältigen Bewertung der *pax Romana* bei Tacitus vgl. ST. BORZSÁK, wie Anm. 6, 407–411.

sche Generäle, denen vom Kaiser ihr Verdienst für den Staat schnöde streitig gemacht wurde.

Zwischenbilanz: Wenn Tacitus von *res publica* spricht, hat er immer noch den vom Senat gelenkten Staat der Republik vor Augen, der allerdings – und da kommt die Einschränkung – wegen der Größe des *imperium* doch von einem gelenkt werden muß. Hinzu kommt als weitere Einschränkung, daß Tacitus den Senat als einen Haufen von Schmeichlern und Fürstenknechten darstellen kann, und weiter kommt einschränkend hinzu, daß die Kaiser, die er schildert, überwiegend als üble Tyrannen erscheinen.²⁶ Das *imperium Romanum* dient der Ausbreitung des Friedens und ist deshalb ein hoher Wert, wenn auch – da kommt wieder eine Einschränkung – die Ausbreitung der römischen Herrschaft von den Besiegten als Knechtschaft empfunden wird. Die Erweiterung der *imperium* ist die große Bewährungsmöglichkeit für hervorragende Männer aus dem Senat, wenn auch – wieder kommt eine Einschränkung – der Kaiser den Anspruch erhebt, der Herr der Kriege und Siege zu sein.

Wenn also nun Tacitus an der Agricola-Stelle (42, 3b–4), von der unsere Überlegungen ausgegangen sind, von *res publica* spricht, hat er nach dem, was ich oben aufgezeigt habe, eine Sache vor Augen, deren moralische und politische Defizite er durchaus kennt und die er trotzdem liebt und der er dient.

Wir halten das fest und wenden uns der in der Agricola-Stelle erwähnten Gruppe zu, an deren Verhalten er den mangelnden Nutzen für den Staat tadelt.

Das Gegenüber der von Tacitus gelobten und der von ihm getadelten Haltung kann im folgenden an seiner Darstellung des Agricola in der gleichnamigen Schrift in Entgegensetzung mit seinen Ausführungen über Pactus Thrasea in den Annalen verdeutlicht werden.

Tacitus bringt die einzelnen Etappen von Agricolas Leben und hebt bei jeder von ihnen des Agricola Mäßigung hervor.²⁷ Diese Kardinaltugend durchzieht als Hauptmotiv diese Biographie, darin einer Biographie Plutarchs vergleichbar, doch wird bei Tacitus, wie A. Dihle²⁸ gezeigt hat, weit mehr, es wird eine historische Epoche im Spiegel eines individuellen Lebens dargestellt.

Wie Agricola zu dieser Haltung kam, berichtet Tacitus in Kap. 4, 3 der Schrift: „Ich erinnere mich, er selbst pflegte zu erzählen, er hätte in seiner frühesten Jugend das Studium der Philosophie allzu leidenschaftlich (*acrius*), mehr als es einem Römer und dazu einem Senator erlaubt ist, in sich eingesogen, wenn nicht die Mutter seinen heißblodernden Sinn in Schranken gehalten hätte. Freilich strebte der nach Hohem gerichtete Sinn die innere Schönheit und den Glanz eines hoch erhabenen Ruhmes mehr heftig als vorsichtig an. Bald milderten ihn klare Überlegung (*ratio*) und das Alter, und er behielt aus der Beschäftigung mit der Philosophie, was sehr schwierig ist, das Maß (*retinuitque, quod est difficillimum, ex sapientia modum*).“ – Das Maßhalten ist nun aber eine der vier Kardinaltugenden und gehört sozusagen zum zentralen Lehrprogramm der Philosophie. Die Pointe des Tacitus läßt uns staunen: Es

²⁶ E. A. SCHMIDT: Die Angst der Mächtigen in den Annalen des Tacitus. Wiener Studien 95, N.F. 16, 1982, 274–287.

²⁷ So spricht Tacitus z.B. 7, 3 von *moderatio*, 8, 1 von *temperare*, 8, 3 von Gehorsam (*obsequendo*).

²⁸ Die Entstehung der historischen Biographie, vgl. Anm. 7, 27–32.

ist doch eine merkwürdige Beschäftigung mit der *sapientia*, bei der es schwierig ist, sich eine Kardinaltugend anzueignen.

Mit der von Agricola zunächst so heiß erstrebten Lebensform, in der sich Philo-
phie und erhabener Ruhm(!) verbanden, ist sicherlich eine solche gemeint, die sich
auf die Philosophie gründete und auf diese gestützt dem Kaiser politischen Wider-
stand leistete. Wenn in diesem Zusammenhang von stoischer Philosophie die Rede
ist, so ist damit ein philosophisches Amalgam gemeint, bei dem stoische Elemente
besonders hervortreten.²⁹ Der Vater unseres Iulius Agricola namens Iulius Graecinus
war bekannt durch seine Beredsamkeit und Philosophie und wurde, als er dem Befehl
des Kaisers Caligula, jemanden anzuklagen, nicht nachkam, getötet. Von daher rührt
sicher auch des Agricola Mäßigung und Zurückhaltung gegenüber einer stark von der
Philosophie bestimmten Lebensform.

Zur anderen Seite: Zum Typus der stoischen Senatsopposition sind zuzuordnen
z.B. Paetus Thrasea, der 66 n. Chr. unter Nero, und Helvidius Priscus, der 75 n. Chr.
unter Vespasian sterben mußte; auch Arulenus Rusticus und Herennius Senecio, die
diese Männer gelobt hatten, mußten 93 n. Chr. unter Domitian sterben. Tacitus be-
wundert (*Agr.* 2) diese Märtyrer der Senatsopposition und sagt, Domitian habe, als er
ihre Bücher verbrennen ließ, die Stimme des römischen Volkes, die Freiheit des Se-
nats (*libertas senatus*) und das moralische Bewußtsein des Menschengeschlechts
(*conscientia generis humani*) vernichten wollen.

Trotz seiner Bewunderung kritisiert Tacitus die Vertreter dieser Opposition. So
den Paetus Thrasea: Als Nero 59 n. Chr. seine Mutter Agrippina umgebracht hatte,
beschloß der Senat in serviler Lobhudelei ein Dankfest für die Götter und die Einrei-
hung des Geburtstages der Agrippina unter die dies nefasti (*Tac. ann.* 14, 12, 1).
Paetus Thrasea hatte nun die früheren Schmeicheleien des Senats zwar mit Schwei-
gen oder Zustimmung passieren lassen, damals aber verließ er den Senat, und Tacitus
kommentiert: „Und sich selbst schuf er einen Grund für seine Gefährdung“ (*sibi cau-
sam periculi fecit*) – kurz nach der Schilderung des von Nero erzwungenen Todes
von Thrasea erwähnt Tacitus (*ann.* 16, 21), daß Nero diesen Affront nicht vergessen
hatte –; weiter sagt Tacitus an der ersten Stelle: „Den Übrigen verschaffte er nicht
den Anfang der Freiheit“ (*ceteris libertatis initium non praeibuit*). Das ist ein sehr
harter Vorwurf; gemeint ist nämlich die Freiheit des Senats zu politischem Handeln.
Tacitus hat damit allerdings seinen eigenen Maßstab angelegt. Thrasea ging es um
die menschliche bes. aber um seine senatorische Würde, als er zum Protest die er-
niedrigende Senatssitzung verließ, Tacitus aber mißt nach einem möglichen Gewinn
an politischer Aktionsmöglichkeit des Senats.

Als Paetus Thrasea sich von Nero gezwungen die Pulsadern aufschneiden las-
sen mußte (*ann.* 16, 35), deutet er sein verströmendes Blut als eine Trankspende für
den Juppiter Liberator, den Befreier. Dabei folgte er dem Philosophen Seneca als
Vorbild, der bei seinem ebenfalls von Nero erzwungenen Tode auf dieselbe Weise

²⁹ Vgl. J.-M. ANDRÉ: Tacite et la philosophie. Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II.
33, 4, 1991, 3101–3154.

diesem Gott geopfert hatte (*ann.* 15, 64, 4).³⁰ Seneca dürfte bei Juppiter Liberator an Ζεύς ἐλευθέριος gedacht haben, der bei den Griechen als Beschützer der politischen Freiheit galt.³¹ Philosophisches und Politisches vermengen sich bei Seneca. In stoischer Interpretation sieht Seneca in seinem Tode die Wahrung der persönlichen Freiheit, der Freiheit des Philosophen, und deutet sie politisch als eine Befreiung von der *saevitia Neronis* (*ann.* 15, 62, 2), d.h. von Neros Tyrannei. Aus philosophischen Motiven erwächst hier wie später in der Nachfolge Senecas bei Paetus Thrasea diese politische Geste. Doch macht Tacitus deutlich, daß es sich bei Seneca, mag er auch versuchen, seinen Tod als Philosophentod zu stilisieren, nicht wirklich um eine freie Entscheidung, sondern um einen erzwungenen Selbstmord handelt; und Seneca soll als Opfer Neros unser Mitleid erregen. – Tacitus distanziert sich dadurch, ohne offen zu widersprechen, bei Paetus Thrasea wie bei Seneca von einer voll anerkennenden Würdigung eines Philosophentodes, wenn er auch bei den Lesern Bewunderung für diese großen Römer erwecken will, deren Tod den tyrannischen Prinzeips moralisch vernichtet.

Die aufgezeigten verschiedenen Formen politischer Moral sind für das Verständnis von des Tacitus eigener politischer Moral nicht ohne Bedeutung. Mag er auch (*Agr.* 1–3 u. 45, 1/2) über die blutrünstige Tyranis des Domitian klagen, so sagt er (*hist.* 1, 1, 3) andererseits ganz offen, daß seine eigene politische Karriere, sein *cursus honorum*, unter Vespasian ihren Anfang nahm und von Domitian weiter gefördert worden ist. G. ALFÖLDY³² hat kürzlich mit seiner Ergänzung einer römischen Grabinschrift von der Via Nomentana sehr wahrscheinlich gemacht, daß diese Inschrift dem Tacitus gewidmet ist. Wir erfahren u.a. daraus zusätzlich, daß Tacitus 81/2 v. Chr. unter Titus oder Domitian *quaestor Augusti* war und in dieser Funktion dem Kaiserhaus viel näher stand als bisher angenommen. Vieles spricht auch dafür, daß der Konsulat, den Tacitus 97 n. Chr. antrat, noch auf eine Verfügung Domitians zurückging.

Tacitus hat sich ähnlich wie in seiner ersten Schrift über Agricola, so in seiner letzten (*ann.* 4, 20) über einen gewissen Lepidus geäußert. Lepidus setzte unter Tiberius eine mildere Bestrafung eines Senators durch.

„Dieser Lepidus, so erfahre ich“, sagt Tacitus, „war zu jenen Zeiten ein einflußreicher (*gravis*) und weiser (*sapiens*) Mann. Denn sehr viel von den grausamen Schmeicheleien anderer wandte er zum Besseren. Dennoch³³ ging ihm die Mäßigung (*temperamentum*) – die Tugend des Agricola! – nicht ab, da er mit gleichbleibender Autorität und Einfluß bei Tiberius viel vermochte. Daher werde ich zu der zweifelnden Frage genötigt, ob durch das Schicksal oder unsere zufällige Geburtsstunde wie das Übrige, so auch die Zuneigung der Kaiser gegenüber den einen, die Ablehnung gegenüber den anderen zustande kommen, oder ob unseren bewußten Verhaltens-

³⁰ Senecas Tod bei Tacitus habe ich ausführlicher behandelt: Senecas Tod in der Pisonischen Verschwörung bei Tacitus. In: Worte, Bilder, Töne. Festschrift für Bernhard Kytzler. Würzburg 1996, 143–157.

³¹ Vgl. Thuk. 2, 71, 2.

³² Bricht der Schweigsame sein Schweigen? Eine Grabinschrift aus Rom. Mitteilungen des Dt. Archäologischen Instituts. Röm. Abt. 102, 1995, 251–268.

³³ D.h. Lepidus legte beim *flectere* keine *abrupta contumacia*, s.u., an den Tag.

weisen (*consilia*) ein gewichtiges Moment zukommt, und ob es möglich ist, zwischen schroffer Verachtung und schändlicher Hörigkeit (*inter abruptam contumaciam et deforme obsequium*) einen Weg einzuschlagen, der von Ehrsucht und Gefahren frei ist (*ambitione ac periculis vacuum*).

Einen solchen Weg war Agricola gegangen, und Tacitus hat sein eigenes Verhalten, seine eigene politische Moral, sicherlich als in der Nachfolge seines Schwiegervaters stehend verstanden.

Man muß bei den beiden Urteilen des Tacitus über die stoische Senatsopposition (*ann.* 4, 20 und *Agr.* 42, 4) berücksichtigen, daß er beide Male die andere Lebensform mit dem Prädikat *ambitio* bzw. *ambitiosa* bedenkt. In diesem Aufsatz ist eingangs schon gezeigt, wie hart dieses Urteil in römischen Ohren war. Damit ist des Tacitus ablehnende Einstellung zu den Märtyrern der stoischen Senatsopposition, trotz all seiner Bewunderung, klar.

Vor welchem Publikum sagt das Tacitus? Die Frage läßt sich aus *ann.* 4, 32/3 beantworten: Dort klagt Tacitus, daß er im Gegensatz zu den Geschichtsschreibern der Republik ein sehr enges Berichtsfeld hat: die Vorgänge um den Kaiser und im Senat unter dem Kaiser. Zudem fürchtet er die Kritik an seiner Darstellung von seiten der Nachfahren derer, die unter einem Kaiser bestraft wurden oder in Schande gerieten. Diese Bestrafungen trafen nun aber nach des Tacitus Schilderungen Senatoren und einflußreiche Ritter, also die römische politische Elite unter dem Kaiser und in seiner Nähe. Für diesen Publikumskreis schrieb also Tacitus; für diese Gruppen war es besonders interessant, wie man sich dem Kaiser gegenüber verhielt, was Tacitus ja lehren will.

Bei Tacitus stehen zwei Formen politischer Moral vor uns: die auf philosophische Grundsätze, man kann sagen auf das Gewissen gegründete politische Moral der Senatsopposition – hier könnte man mit Max Weber, „Politik als Beruf“³⁴ von Gesinnungsethik sprechen – und die von Agricola, Lepidus und Tacitus vertretene Form politischer Ethik – das wäre mit Max Weber Verantwortungsethik.³⁵ Was die Einstellung der sogenannten stoischen Senatsopposition angeht, die sich in der Nachfolge des Cato Uticensis auf philosophische, überwiegend stoische Gedanken stützte, so hat die stoische Ethik als ihren eigentlichen Beziehungsrahmen den vom göttlichen Logos durchwalteten Kosmos; freilich waltet dieser göttliche Logos auch in einem gesetzlich wohlgeordnetem Staat, das sagt Ciceros Laelius im dritten Buch von *De re publica* und Cicero selbst in den Einleitungen von *De legibus*. Auf diese Weise konnten Römer in dieser Philosophie Richtwerte für ihr persönliches Verhalten im Staat finden und sich von daher zu einer konsequenten Lebensführung nach diesen Grundsätzen, so auch zur Opposition gegen den Tyrannen aufgefordert sehen.

Was diese Gruppe als moralische Konsequenz betrachtet haben wird, kann von Tacitus als Vernachlässigung des Nutzens für den Staat angesehen werden. Denn die

³⁴ Vortrag gehalten 1919, teilweise abgedruckt: „Der Beruf zur Politik“ in: M. WEBER: Soziologie, Universalgeschichtliche Analysen, Politik, hrsg. von J. Winckelmann. 5. Aufl., Stuttgart 1973, 167–185, bes. 174/5.

³⁵ Diese Alternative ist noch aktuell, wie ein Vortrag von Ralf DAHRENDORF zeigt, der in der Reihe „Der Rede wert“ zum Thema: Geist und Politik, im Südwestrundfunk II am Freitag, dem 5. 11. 99, ausgestrahlt wurde.

politische Moral des Agricola und des Tacitus ist sehr stark am Nutzen für den konkreten römischen Staat orientiert, aber eben auch nicht ohne philosophische Orientierung. Agricola wird ja durch die *moderatio*, die vierte Kardinaltugend, charakterisiert.³⁶ Tacitus fordert zur politischen Entscheidung für die Belange des Staates auf, damit freilich für eine, wie er selbst vielfach zeigt, nur sehr relativ gute Sache; er verschließt nicht die Augen vor den moralischen Defiziten, die diese Sache aufweist.

Wir haben einen Blick auf die politische Moral des Tacitus geworfen. Sollen wir nun unsere Analyse wie ein zwischen zwei Glasscheiben eingeklemmtes anatomisches Präparat mit distanziertem Interessen betrachten und es schließlich im Fach: ‚antinomische Geschichtsschreibung des Tacitus‘ ablegen?

Wäre das vielleicht nicht doch arrogant? Wie viel klüger sind wir denn, die wir dazu neigen, den Staat als Rahmen und Gewährleister unserer Selbstverwirklichung zu betrachten? Der Staat, in dem wir leben, fordert von uns, ob wir es wollen oder nicht, immer wieder politische Entscheidungen. Dann wird es doch interessant, von welchen Orientierungspunkten wir uns bei unseren politischen Entscheidungen leiten lassen. Des Tacitus politische Moral kann unsere Zustimmung finden, wir werden aber kritischer gestimmt, wenn wir die Haltung des Tacitus in unsere Vergangenheit, die nationalsozialistische bzw. kommunistische Diktatur verpflanzen. Sind denn die taciteischen Sätze nicht salvatorische Formeln für Mitläufer und Anpasser?

Ich lasse die Antwort offen. Hier ist jeder selbst zur persönlichen Entscheidung aufgefordert. Dieser offene Schluß der Untersuchung ist uns dank des Tacitus redlicher Darlegung der Probleme nahegelegt. Wie ich überhaupt meine: Die Probleme, die wir in den antiken Texten kennenlernen, haben nichts von ihrer Aktualität verloren, weil unsere Texte uns keine Verhaltensrezepte bieten, sondern uns auffordern, unser eigene Haltung zu überdenken.

Kurpfalzstr. 6
D-69493 Hirschberg

³⁶ Hier ist auf J.-M. ANDRÉ wie Anm. 29, 3123/4 zu verweisen.

ALIRÁN GELENCZEY-MIHÁLCZ

THOUGHTS ON TYRANNY XENOPHON'S *HIERO*

In the dialogue *Hieron e tyrannikos* (“Hiero, or a Conversation on Tyranny”),¹ Xenophon² the Athenian philosopher, economist and historian who lived at the turn of the fifth and fourth centuries B.C. relates a conversation between Hiero, the ruler of Syracuse, and Simonides, the famous poet. First Simonides tells Hiero that according to general opinion, the statesman, being in possession of power, is happier than the private citizen chiefly because he enjoys greater glory and happiness (!) through his seizure and possession of power. Hiero answers that appearances are deceptive since in truth none is more miserable than the *tyrannos*: the tyrant’s life is spent in constant foreboding; he fears he will lose his power; he fears not only his enemies, but also his friends, since no-one loves him for himself, but only out of shrewd self-interest; for this reason he would gladly hang himself, if only to end his sufferings. Here the conversation takes an interesting turn: the poet outlines in vivid colours how different the life of a “good tyrannos” would be: he makes his people and his city flourish with wise government; he brings justice to those entrusted to his care and his beneficent rule brings him lasting fame and glory among his fellow citizens. At the end of the dialogue Hiero is silent: he cannot and will not contradict his advisor in his glorification of the “good tyrannos”.

¹ The *tyrannis* was the typical form of government in contemporary and archaic Greece, and our word “tyranny” conveys its meaning only inexactly.

² I will not discuss Xenophon’s life and oeuvre, nor the place the *Hiero* occupies among Xenophon’s writings, on which the scholarly literature is rather tendentious. The dialogue is usually placed in the second half of Xenophon’s life, between 380 and 370, since there is considerable textual similarity between certain passages of Plato’s *Republic* (IX. 579 B) and Xenophon’s dialogue. We might even see the work as Xenophon’s answer to Plato. But it is likely that their model was Dionysius I, the feared tyrannos of Syracuse. I will not discuss the history of one-man rule in Greece, nor will I mention the historical and theoretical types of this form of government. Neither will I deal with the Athenian *tyrannoi* or the Athenians’ laws against tyranny (such as ostracism, special legal status for tyrannicides, etc.) even though we should bear in mind that until his exile Xenophon was a citizen of Athens, and was educated and lived in a climate characterized by violent hatred of the *tyrannis*. Finally I will not mention Plato’s and Aristotle’s statements on the question, but will only quote when necessary.

This argument strikes one as rather flat. Taking his inspiration from Niccolò Machiavelli, who in his *Il Principe* was the first to discover the *Hiero*, Leo Strauss, one of our century's most outstanding political philosophers proves in his brilliant work *On Tyranny*³ that this dialogue is one of the most outstanding monuments of Greek political philosophy: "One may also say that the *Hiero* marks the point of closest contact between premodern and modern political science." (p. 25).

On what grounds of principle does Strauss base his statement? Following the Heideggerian-Gadamerian method, he first of all "deconstructs", as it were, the historical environment, seeking to free himself of the traditional philological and historical framework: "I have not tried to relate his [Xenophon's] thought on the historical situation" (p. 25). He says little about the two figures of the dialogue, about *Hiero* or *Simonides*: for him they represent only the opposing poles of philosophy and power, theory and action. In this case – at least for Strauss – philosophy emerges victorious from the contest between philosophy and power: *Simonides*, the "wise man", manages to convince *Hiero*, the "man of might", with words alone that he should change his methods of rule. *Simonides*' argument starts out from what is most important for a Greek: only through good government can the ruler of Syracuse earn "unending fame" among mortals. We know that the spirit of the *agón*, of competition, permeated the fabric of everyday life in ancient Greece, not only the lives and strivings of the most eminent. Ordinary people envy the *tyrannos* in part because they believe greater happiness is to be found in glory and recognition. *Simonides* too would gladly change places with *Hiero* because of his greater fame and recognition. At this point the dialogue's course takes a definite turn; up to this point *Hiero*, in accordance with the Socratic tradition, has painted the institution of the *tyrannis* in the darkest possible colours.⁴ In Xenophon's view the most important phases are as follows: the *tyrannos*' soul is crushed with fear, he trusts foreigners more readily than his own fellow-citizens, barbarians more readily than Hellenes, and since he needs followers, he must enslave free men and free slaves (VI. 5). Similarly to many other passages, the Socratic tradition is not completely clear on this point. Plato, Socrates' greatest disciple, for example, tried to put the ideal of the "good *tyrannis*" into practice several times, and in his *Statesman* and the *Laws* he repeatedly justifies this form of government, while condemning it in his other writings: "if a man, whether rich or poor, by persuasion or by other means, in accordance with written laws or contrary to them, does what is for the good of the people, must not this be the truest criterion of right government, in accordance with which the wise and good man will govern the affairs of his subjects?"⁵ As a matter of fact, Plato was convinced that raising a young *tyrannos* into a "good *tyrannos*" would be the fastest path to the realization of his *politeia*, the form of government closest to the Forms.⁶

³ LEO STRAUSS: *On Tyranny* (Revised and Expanded Edition Including the Strauss-Kojeve Correspondence, ed. by Victor Gourevitch and M.S. Roth.) New York 1991.

⁴ For the emergence and the maintenance of the *tyrannis*, cf. Plato: *The Republic*, VIII.; Aristotle: *Politics* IV V.

⁵ Plato: *Statesman* 296E.

⁶ Plato: *Seventh Letter*, with his Sicilian "adventure" with the young *tyrannos* Dionysius. Cf. *Laws* 710 A 710 D.

We must at the same time be aware that Hiero was not just one of the many tyrants reigning at the time, but the absolute ruler of one of the most flourishing cities of Magna Graecia, namely of Syracuse, a city known to be stronger even than Athens, the victor of the Persian Wars. Hiero himself had won, on several occasions, the chariot races at the Olympian and Pythian Games, and his victories were celebrated not only by Simonides, the famous poet of choral songs and elegies, but by Pindar as well, the crowned poet-laureate of the whole of Hellas. Simonides himself was not a simple wandering poet. Besides singing the praises of various tyrants for astronomical fees – in antiquity he was more famous for his greed than his wisdom⁷ – he played an important political role in Hiero's court: according to tradition, he negotiated the peace between Hiero and Thérón, despot of Acragas, and, thanks to his mediation, they were able to prevent the armed conflict brewing between them.⁸ As a political advisor, he carried off a significant coup. Xenophon made a brilliant choice when he made Simonides, alongside Hiero, the central figure of the dialogue, assigning him the role played by Socrates in contemporary dialogues (*Memorabilia*, Plato's dialogues). Simonides, with his sparkling wit and ironic style, is one of the first characteristic portrayals of the new, emerging intelligentsia and of an attitude which, a little later, found expression in the activity of the Sophists. As we know, the sophists were the "enlightenment" of Hellas, both the first professional teachers of politics and the first to praise the institution of the *tyrannis*!⁹ It is important to bear this in mind in order to see that Simonides is not the kind of wise man who could represent the pole of the "*vita contemplativa*" in Xenophon's dialogue. Hiero is the embodiment of power, of the "*vita activa*", but neither is Simonides a philosopher, but rather a practical man like Hiero himself: the prototype of the political advisor. Xenophon played exactly this role at the court of Agesilaus, the king of Sparta (Xenophon never had any desire to play Socrates' part, and had no inclination to turn his back on politics and to live for philosophy alone).

Philosophy and power, active and contemplative life are not engaged in an argument from which the "wise man" eventually emerges victorious: similarly to Machiavelli's *Il Principe*, the political advisor outlines how the *tyrannos*, the ruler who attained power by illegitimate means, can legitimize his power through good government.

All the same, as Strauss perceptively notes, despite the fact that the third part of the dialogue discusses not "rule", but "government", a term that carries a slightly stronger undertone of legitimacy, such key expressions of Athenian public life as "people", "law", "constitution", etc. do not appear since they are all characteristic of the state of law. One of the basic messages of the dialogue is that the good leader will benefit his city, if he can, with the means that the law provides, but if this is not possible, he can stand "above" the laws, or even outside them, as an absolute ruler. In some cases the law cannot be equated with justice, if only because it is too general,

⁷ Xenophanes B 21 D.-K.

⁸ Timaios apud Schol. Pind. Ol. 2,29. (Timaios 566 FGRII F 93.) For antique sources on the ties between Hiero and Simonides, cf. Ep. 2. 311a; Ath. 656d; Ael. V.H. 9.1.

⁹ In Plato's *Gorgias* two sophists, Pólos and Callicles, in the *Republic* the sophist Thrasymachos defends the *tyrannoi*.

and cannot take fairness into account (this is mentioned by Plato and Aristotle in several passages of the *Republic* and the *Politics*). Fairness is only possible if we rise above the law and adapt it to fit particular cases. This is especially true of states in periods of crisis and change: the old law is no more, the new is not yet valid. In the words of Eric Voegelin,¹⁰ a trans-legal, post-constitutional state of affairs can arise. In such a state, the rise of an iron-fisted *tyrannos* can be both necessary and legitimate (!). Thus it is not mere chance that the idea of the “good *tyrannos*” seemed attractive to Strauss’ critic, the philosopher and politician A. Kojève: he cites Alexander, Bonaparte, Salazar and others as incarnations of the “good *tyrannos*”. Unlike the classical authors, he is convinced that the “good *tyrannis*” is not a utopian pipe dream, but a historical reality that has existed in many places at different times. Eric Voegelin goes even farther: for him the “good *tyrannis*” as a form of government can be justified not only on historical, but also theoretical grounds! In addition, Voegelin builds his theory of post-constitutional caesarism – and on many points his opinion differs from Strauss’ – on the classical authors, and especially on Xenophon. Let us bear in mind that the just ruler is fair, while just laws are not always fair: justice is, therefore, in some sense trans-legal. According to the unanimous opinion of the ancients – including Xenophon¹¹ – the *tyrannis* is government without laws; in contrast, Socrates and his circle equate justice with obedience to the laws. Can the theory of the “good *tyrannis*” be defended on the basis of Xenophon’s (or Socrates’) political philosophy? Did the ancients possess the theory of “post-constitutional caesarism”? In Eric Voegelin’s view post-constitutional caesarism – i.e. post-constitutional government – does not differ qualitatively from constitutionality; caesarism is the form of government used by societies in decline, and can thus be legitimate (!) under certain circumstances. The classical writers did not devote enough time to the doctrine of caesarism, and did not elaborate it adequately, or rather understood it as a form of absolute monarchy. This is not mere chance since this extremely embarrassing and dangerous doctrine might be used to justify the actions of individuals who seek to interfere in public affairs and force their absolute rule on society. The difference between “tyranny” and caesarism is so small that the average citizen would not be aware of it at all (!); it’s better if the future Caesar is regarded as a future *tyrannos*. According to Strauss¹² the ancients could have worked out the theory of Caesarism, but they did not want to: they saw the dangers inherent in justifying the replacement, under certain circumstances, of constitutional rule by legitimate absolute rule.

According to Voegelin, Xenophon comes face to face with exactly this issue in his *Cyropaedia* and the *Hiero*, namely the problem of post-constitutional caesarism. Strauss does not agree: none of these writings contain a single reference to the chaotic conditions that might justify this form of government. But we should not forget that even if these works make no reference to such circumstances, Xenophon’s monumental historical work, the *Hellenica*, paints them all the more vividly, in his

¹⁰ The Review of Politics 1949, 241–44. See STRAUSS: op. cit. pp. 178–180; pp. 181–184.

¹¹ *Memorabilia* IV. 6.

¹² STRAUSS: op. cit. p. 80.

account of the bloody collapse and disintegration of Greece in the decades following the Peloponnesian War. However surprising it may seem, there was a theory of the post-constitutional state in antiquity, and it is to be found in Xenophon's *Hiero*!

Perhaps this is not as surprising as it might seem. Together with the *Cyropaedia*, the *Hellenica* makes it all too clear that Xenophon was not a disinterested observer of the events of his time. As Jean Luccioni has shown in his analysis of Xenophon's political philosophy,¹³ the programme of Asian conquest, the concept of Hellenic superiority, and the idea of the monarchic state all make Xenophon the forerunner of Macedonian political strategy.

As shall be shown below, the role of the "good *tyrannos*" points beyond the post-constitutional state.

What are the qualities of the "good *tyrannos*"?

(1) Just as his power is greater than others', his reach is also longer than the private citizen's. For this reason, he has a wider range of obligations toward the city as a whole, among which the most important are ensuring the livelihood of the citizens (πράκτεον μὲν χρήματα: VIII. 9); defending public security (ἀναγκαστέον δὲ φυλάττειν ὅσα δεῖται φυλακῆς: *ibidem*); punishing lawbreakers (κολαστέον δὲ τοῦς ἀδίκους: *ibidem*) – this is an unpleasant task, accompanied by considerable odium, but, as Machiavelli tells us, the good *tyrannos* rewards personally and delegate to others the task of punishing (IX. 2-3) – and, finally, the employment of mercenary troops (μισθοφόρους) to defend the state and punish wrongdoers (X. 4). Incidentally, this last point is the one to which citizens take the greatest exception (βαρύτερον φόρημα οὐδὲν ἐστὶ τοῖς πολίταις: VIII. 10), since the troops can be unleashed on them at any time.

Above and beyond these tasks, the good leader (ὁ ἄρχων) can help his city flourish most of all by awakening the desire for profit in others: a high number of expressions appear in the text that can be translated as "profit" (ἀγαθὸν τι: IX. 10; τὰ ὠφέλιμα: IX. 10; λυσιτέλες IX. 11). Since Xenophon is a sharp observer of humanity, he does not make the kindly part of the soul or the virtue implicit in the sense of justice the source of the desire to perform good deeds; nor does he base it on the baneful accumulative instinct (a good Socratic, he holds greed in contempt), nor does he wish to found it on external coercion, since the slave mentality of people living in fear, arising from their subjection (δουλείας ἔργα: VII. 8), can never produce useful, right action. Hiero would do well – says Simonides – if he turned to the most powerful mainspring of human striving, at least as strong as greed, and a more characteristically human quality: the craving for honour (τὸ τιμῆς ὀρέγεσθαι: VII. 3).

(2) People can best be led through their own desire for honour to contribute to the good of the city through their private advantage, undergoing any toil and enduring any dangers (πάντα μὲν πόνον ὑποδύονται, πάντα δὲ κίνδυνον ὑπομένουσιν: VII.1). What they will not do from fear, they will do from the desire for honour, willingly and with conviction (ἐκόντες, πειθόμενοι: XI. 12).

Is the craving for honour a possible foundation only in Hellenic societies based on the principle of the *agon*? Xenophon clearly states that this desire is characteristic

¹³ Les idées politiques et sociales de Xenophon. Paris, Orphys, 1946.

of the human race in general and not only of the Hellenes, and that this is what most distinguishes us from the brute beasts (καὶ γὰρ μοι δοκεῖ, ὧ Ἰέρων, τοῦτω διαφέρειν ἀνὴρ τῶν ἄλλων ζώων, τῷ τιμῆς ὀρέγεσθαι: VII. 3).

Glory defines the strivings of the *tyrannos* as well. “And how is the nobler victory gained”, asks Simonides of Hiero, a frequent victor in athletic competitions, “by the excellence of your team, or by the prosperity of the city of which you are the head?” (XI. 5). “If the city you lead is the most prosperous of all thanks to your government, you will surely win the noblest and grandest of victories in this human competition.” (XI. 7). Or, to put it differently, you, the *tyrannos*, can attain the greatest fame among mortals by these means also, and this is why the τυραννικὸς βίος (in the sense of “public affairs”) stands head and shoulders above the ιδιωτικὸς βίος (private life) – so Simonides.

Honour, however, is valuable (Xenophon here differs markedly from Plato and Aristotle) only if it is accompanied by advantage, the advantage of the private citizen, the advantage of the leader, and the advantage of the entire community, without anyone suffering loss (IX. 7). Τίμη and χρήματα IX. 6, honour and (financial) profit: these two words would hardly appear side by side in a text written by Plato or Aristotle! Now, how can this be achieved? First, prizes must be offered everywhere: for communities, for cities, for districts, for skill in arms, for military discipline, for courage in battle; even for fair dealing in business (!) (ἅθλα δικαιοσύνης τῆς ἐν τοῖς συμβολαίοις: IX. 7). This will not only bring increased revenues, but the citizens will be constantly employed in useful activity, and since those who live active lives commit fewer crimes, public security will indirectly grow. (As will be clear from the following passage, Xenophon is not talking about some kind of mindless Stakhovite labour-competition, since the contest is not defined in terms of production, but rather in terms of human ingenuity and enterprise.) What is more, if trade profits the city, the citizen who profits most should receive highest honours (εἰ δὲ καὶ ἐμπορία ὠφελεῖ τι πόλιν, τιμώμενος ἂν ὁ πλεῖστα τοῦτο ποιῶν: IX. 9). This idea could not stand farther from contemporary practice (in many cities, for example, the merchant was not even eligible for citizenship), or from the great contemporaries', Plato's and Aristotle's theoretical discussions and violent attacks on trade. Moreover, if it were made clear that the discovery of some way of raising revenue without hurting anyone would also be rewarded (ὁ πρόσδοδόν τινα ἄλυστον ἐξευρίσκων: IX. 9), and be honoured by the state for this, other citizens too will be encouraged to search for similar sources, and, clearly, when many people busy themselves with useful things (πολλοῖς περὶ τῶν ὠφελίμων μέλῃ: IX. 10), it necessarily follows that there will follow “an increase in achievement and discovery”. All benefit from the desire for glory: individuals, cities, and leaders alike.

(3) The leader (at this point the word “*tyrannos*” does not even appear) should himself take the lead in useful activity, and draw on his private wealth for the public good (οὐδ' ἀπὸ τῶν ἰδίων χρημάτων ὀκνεῖν δαπανᾶν εἰς τὸ κοινὸν ἀγαθόν: XI. 1) with the extent of his personal dignity, building, through this, his own glory. How can the good *tyrannos* enrich his city? With walls (τείχεσι) for the defence of the citizens and temples to dazzle foreign visitors, with esplanades and agoras (παστάσι

καὶ ἀγοραῖς so the citizens will have a place to do business, to meet and to argue (all indispensable elements of a free Hellene existence), with ports (λιμῆσι) to bring as wide a range of goods into the city as possible and to open the city to the world (XI. 2). (What could be farther from Plato's and Aristotle's ideal of a "closed" society!) In other words, the interests and advantage of the *polis*' citizens and its leaders are one and the same: glory and the competitive desires it frees (φιλονικία: IX. 6) are the foremost promoters of the common good.

By this strategy, the ruler of the city is not forced to employ terror and armed men to attain his goals. I have already noted that this is one of the most problematic aspects of the *tyrannos* question. Mercenaries will arouse very different sentiments if in peacetime they function only as a police force (X. 5) and in wartime as a garrison (X. 6). We must not forget that in antiquity the citizens of a *polis* formed a standing armed militia, and that this state of continuous military preparation must have obstructed them in their pursuit of private goals. Thus Xenophon stresses the need for mercenaries precisely because they will secure citizens' free time: while paid soldiers defend their lives and property, they will be able to occupy themselves with their private concerns (σχολὴν παρέχειν τοῖς πολίταις τῶν ἰδίων ἐπιμελεῖσθαι τὰ ἐπίκαιρα φυλάττοντες: X. 5). Thus, we have here an ancient author who considers private life important: in the preceding centuries the general picture of antiquity was that of a culture that established, at times even with force, the primacy of the public sphere over the private one, even to the point of limiting individual liberties. (This was true of Sparta, but not, for example, of Athens, only within certain limits).

We have reached the deepest layer of the "good *tyrannos*" issue: is the "good *tyrannos*" someone who, with laws or without them, guarantees his city's happiness, is he able to do this, and does he actually want to guarantee the liberty of the citizens? Does the pursuit of the common good – people being people are primarily concerned with their own interests – necessarily involve coercion, i.e. the suppression of liberty?

In his *Humanitas* letters (*Briefe zu Beförderung der Humanität*) – the first documents of the modern ideal of *humanitas* – Herder is, at the turn of the 18th century, unable to decide the exact nature of this ideal: reason, truth, and liberty take the upper hand at times, and then the goal is redefined as "human flourishing". To this day mediation and agreement between these two goals is lacking – suffice it here to mention the debate between the Utilitarian and Deontological schools of modern political philosophy, especially in the English-speaking countries, in which the ideal of the common good and the principles of fairness, liberty, and justice find themselves opposed.

In this sense, Xenophon's dialogue represents an important turning-point: while defending the primacy of the common good, he does not want this to be realized at the expense of individual liberty. His argument is thought provoking: on the surface liberty and the common good seem to be opposed. In Xenophon's *Hellas* it appeared that if the scope of liberty was increased, this did not benefit the common good (the contemporary state of Athenian democracy provided instructive examples: Socrates' whole circle finds radical democracy wanting in its "excessive" libertarian

striving). But what would happen if the tables were turned? What happens if we try to increase everyone's profit, from individuals through groups to the whole of the state: would this not lead incidentally to greater liberty for all? Xenophon gives an unambiguous "yes" to this question when he builds on the common motivation of both leader and citizens: the desire for honour (τὸ τιμῆς ὀρέγεσθαι), seen as the most human of qualities. The higher motivation of interest is easy to see from the citizen's side: those who desire glory will work harder and better, and harder and better work benefits not only the agent, but the others as well, the community, the *polis*. The desire for glory is not rammed into each citizen through various forms of coercion, but is inbred, almost a *differentia specifica*, unique to humanity. The secret of success is that although the single elements are encouraged from above, implementation is not the job of the state, but is left to the citizens, to their myriad small initiatives.

But why is it in Hiero's interest that the common good be realized by free citizens, and not by obedient subjects?! Would it not be simpler to realize the program with violence, since the forces of order, the mercenary soldiers, are always at hand? No! And in this "no" lies Xenophon's entire genius. Suppression of the right of free speech, the subjection of the citizens to terror, exile, execution, the elimination of human freedom, would bring no benefit to the city. Only the law-breakers (ἄδικοι), the weak (ἀκράτεις), and the servile (ἀνδραποδῶδεις) would remain, and these are not capable of noble or beneficial action, since they do not even consider themselves worthy of liberty (διότι οὐδ' αὐτοὶ ἀξιούσιν ἐλευθέροι εἶναι: V. 2) Hiero, however should lead a free people that follows him voluntarily and with conviction (ἐκόντες πειθόμενοι: XI. 12), and not out of fear since the common advantage can be maximalized only in this way. In this way, though their voluntary action and agreement the citizens thus appear to legitimize the power of the "good *tyrannos*".

This is Xenophon's utopia. It is in some ways entirely different from the utopias to which we are accustomed: it is not a "society of labour" (Habermas¹⁴), it does not base itself on the utopian model of societies founded on labour, corresponding the mainstream of the development of utopian thought that can be traced from Plato to Marx and beyond: the utopia of a "society of labour" has, in our time, forever lost all validity.

Xenophon's utopia points another way: the common good is to be realized not through work, but through *action* (see Aristotle's separation in the *Politics* of labour and work, which he despises, and action, which he values highly¹⁵), not through equality and justice, but through the *spirit of competition*, not through communal, but rather *individual achievement*, since the "good *tyrannos*" hardly has to intervene in this self-regulating system. Society's communities are run not by the central power, but – to use a current turn of phrase – by decentralized self-governing bodies: every polis-community is divided into parts, some into *phylai*, others into military units, and these into smaller and smaller units, each having its own leader (διήρηνται μὲν γὰρ ἅπασαι αἱ πόλεις αἱ μὲν κατὰ φυλάς, αἱ δὲ κατὰ μόρας αἱ δὲ κατὰ λόχους, καὶ

¹⁴ J. HABERMAS: Die Krise des Wohlfahrstaates und die Erschöpfung utopischer Energien. In: Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften. Frankfurt/M. Suhrkamp, 1955. 141–164.

¹⁵ Aristotle: *Politics* I. 1254a.

ἄρχοντες ἐφ' ἐκάστῳ μέρει ἐφεστήκασιν: IX. 5); these are engaged in constant aggressive competition with one another (εἰκὸς καὶ ταῦτα πάντα διὰ φιλονικίαν ἐντόνως ἀσκεῖσθαι: IX. 6).

Xenophon's utopia takes no account of the highest Platonic-Aristotelian virtue, justice; in fact, with one exception (σωφροσύνη [*common sense*]: IX. 8), he neglects all the others as well. For him the desire for honour and profit is the driving force behind society's dynamic growth, and in its interest an adequate and appropriate playing-field must be secured for the participants, who strive "voluntarily and with conviction" in the hope of ever greater glory and profit.

Or, to put it another way, behind the figure of the *tyrannos* we can faintly discern the outlines of a libertarian utopia.

Szamos u. 6.
II-1122 Budapest

TAMÁS GESZTELYI

ABSCHIED VON DER GATTIN*

EINE AENEIS SZENE AUF EINEM NORISCHEN GRABRELIEF

Der Ausgangspunkt dieser Untersuchung ist ein fragmentarisch erhaltenes Relief, das sich mit einer Reihe von weiteren römischen Reliefs und Inschriften in der Mauer des Schlosses Seggau in Österreich befindet. Diese Steine stammen aus Flavia Solva, der Stadt in der Provinz Noricum, in der unmittelbaren Nähe der pan-nonischen Grenze. Erna Diez hat diese Steindenkmäler zum ersten Mal publiziert¹, in ihrem Katalog hat sie die zwei Teile des Reliefs noch einzeln beschrieben (Nr. 7 und Nr. 22; Abb. 1–2). Das linke Relief ist verwitterter, seine Beschreibung lautet wie folgt: „Im schmalen Seitenfeld steht ein Krieger mit Helm, Panzer und Lanze. Vom anschließenden Hauptbild ist der größte Teil weggebrochen, so daß die Szene nicht mehr gedeutet werden kann. Man sieht links oben eine sinnend blickende weibliche Halbfigur über einer Brüstung, darunter eine sitzende Frau. Diese greift nach einer weiteren, nur zur Hälfte erhaltenen aufrechten Frauengestalt in einem bewegten, faltenreichen Gewand.“ (S. 25 f.) Die Oberfläche des Fragments auf der rechten Seite ist besser erhalten, es wird folgenderweise beschrieben: „Ein jugendlicher Held, nackt bis auf den im Rücken herabhängenden Mantel, bewaffnet mit Schwert, Lanze und Schild, steht vor einem Schiff. Rechts im Hintergrund eine Art Torbogen. Über der rechten Schulter des Helden die Spuren eines schwebenden Eroten (?). Die Rundung am linken gebrochenen Rand, ein Rest der weiteren Darstellung, ist nicht mehr sicher zu deuten. In dem rechts anschließenden Nebefeld steht ein Krieger in voller Rüstung, den Schild zur Linken.“ (S. 29 f.) E. Diez hat die Interpretation der Szene nicht versucht, sie bemerkt nur folgendes: „ungedeutete Szene aus dem griechisch-römischen Mythos.“ (S. 29)

* Diese Studie ist für das V. internationale Kolloquium über Probleme des provinzialrömischen Kunstschaffens (Maastricht 1997) verfertigt worden. In den Akten des Kolloquiums wird sie mit archäologischen, architektonischen und realkundlichen Anreicherungen von Herrn O. Harl stark erweitert und überarbeitet erscheinen. Hier möchten wir den originellen Kern und die philologische Seite der Interpretation vorstellen.

¹ E. DIEZ: Flavia Solva, Die römischen Steindenkmäler auf Schloß Seggau bei Leibnitz. Wien 1959.

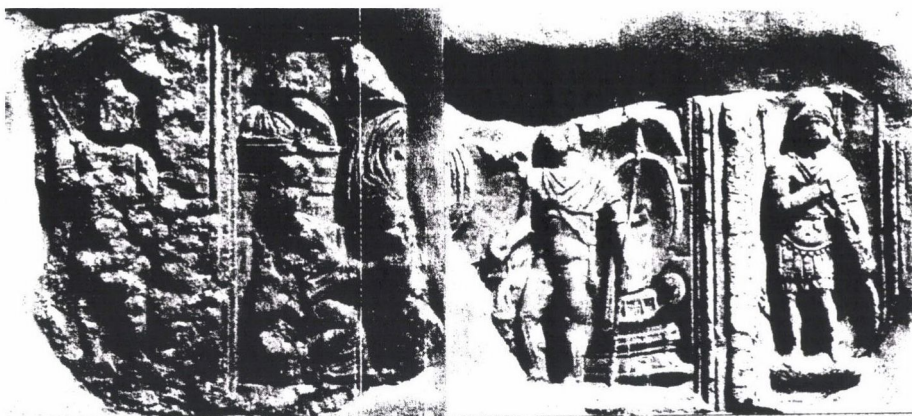


Abb. 1. Nebeneinander montierte Reliefplatten an der Mauer des Schlosses Seggau
(Photo: M. Pochmarski-Nagele)

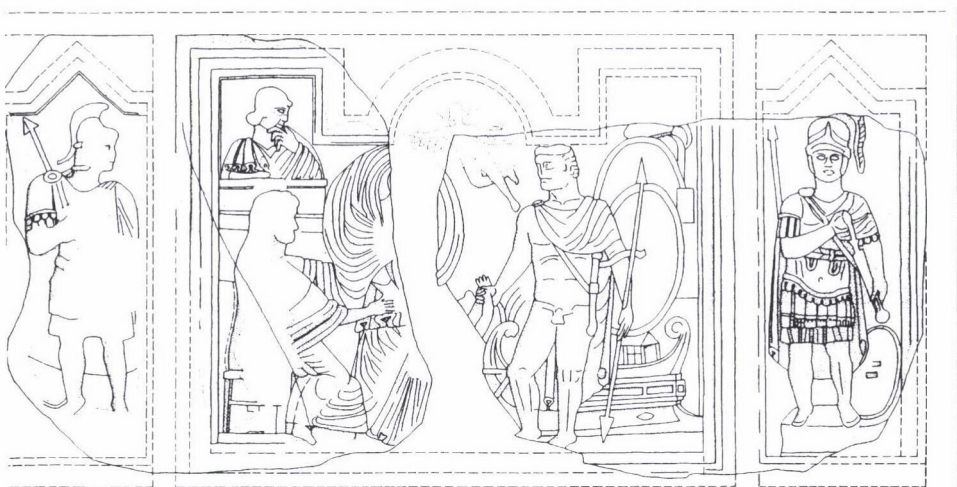


Abb. 2. Zeichnerische Wiedergabe der beiden Platten (O. Harl)

Der Deutungsversuch einer unveröffentlichten Dissertation über das Fragment auf der rechten Seite wurde von Erwin Pochmarski in dem neuen, modernen Katalog über die Steindenkmäler von Schloß Seggau angeführt.² Nach dieser Interpretation soll der junge Krieger Paris sein, der versuche, Helena an der Hand wegzuführen; der schwebende Eros sei ein Hinweis auf die Liebesbeziehung, das Schiff im Hintergrund ein Hinweis auf die Flucht. Diese, auf den ersten Blick plausible Deutung wurde jedoch unhaltbar, als Erich Hudeczek³ festgestellt hat, daß der Krieger nicht die Hand

² M. HAINZMANN–E. POCHMARSKI: Die römischen Inschriften und Reliefs von Schloß Seggau bei Leibnitz. Die römischen Steindenkmäler der Steiermark. Band I, Graz 1994, 29.

³ E. HUDECZEK: Überlegungen zu zwei Reliefs mit Soldatendarstellungen aus Flavia Solva. Römische Österreich 11/12, 1983/1984, 182.

einer ihm gegenüberstehenden Frauengestalt hält, sondern die eines Kindes. Er war es auch, der aufgrund der Soldatendarstellungen in den Seitenfeldern die Zusammengehörigkeit der zwei Fragmente für wahrscheinlich hielt. Seine Vermutung wird dadurch bestätigt, daß das Gewand der Frauenfigur der linken Reliefplatte auf der rechten Platte fortgesetzt wird. Auch Hudeczek gibt keine Deutung der dargestellten Szene, er hat höchstens ihre Art bestimmt: „Dargestellt könnte sowohl eine Begrüßung als auch ein Abschied sein. Der Verwendung an einem Grabdenkmal entsprechender wäre eine Abschiedsszene, auch die Richtung des Schiffes zum Bildrand, also von den dargestellten Personen weg, würde dafür sprechen. Die Bedeutung des Kindes für den Inhalt der Darstellung ist nicht zu erkennen, da seine Haltung nicht genau rekonstruierbar ist. Die Bedeutung des Eros in der Bildmitte wäre dagegen klar: Er symbolisiert die liebende Verbundenheit der zwei (abschiednehmenden ?) Hauptpersonen.“ (S. 183 f.)

Peter Scherrer war es, der schließlich die Deutung der Szene unternahm.⁴ Seine bloße Beschreibung ist bereits eine Interpretation: „Der Schlüssel zum Verständnis der Szene liegt in der zentralen Kindergestalt, die auf ‚Kriegers Abschied‘ nicht passen will, schon gar nicht durch die Art, wie der junge Heros das Kind packt. Eine inhaltliche Bildbeschreibung könnte folgendermaßen aussehen: Ein junger Krieger ist soeben dabei, ein kleines Kind gegen dessen Willen von zwei Frauen wegzubringen. Das Kind sucht bei der stehenden Frau – wohl der Mutter – vergeblich Schutz, diese läßt ohnmächtig das Geschehen zu und verhüllt ihr Haupt. Die andere Frau will eingreifen, offensichtlich ist sie aber zu schwach, etwas Wirksames zu unternehmen, ihr bleibt nur ein kraftloses Vorstrecken der Arme.“ (S. 153) Hinter der inhaltlichen Beschreibung steht wohl die Szene aus dem Drama „Troerinnen“ des Euripides (710 ff.): Astyanax, das Kind, das gegen seinen Willen verschleppt wurde, und die zwei hilflosen Frauen: die Mutter Andromache und die Großmutter Hekuba, sowie der Krieger Thalthybios, der das Kind ergreift, weil er beauftragt ist, Hektors Kind wegzuschleppen, damit es von der Mauer in die Tiefe geworfen wird. Links oben in der Ecke ist eine Frauengestalt, die die Szene beobachtet, der Verfasser hält sie für Athene, in der fehlenden rechten Ecke soll, nach seiner Annahme, Poseidons Figur gewesen sein, in einer ähnlichen Haltung – beide stehen außerhalb der Geschichte des Euripides, sie betrachten sie nur.

Die Abbildung von Szenen aus euripideischen Dramen ist an sepulkralen Reliefs nicht selten. Selbst Scherrer führt eine an, und zwar die Szene zwischen Hippolytos und der seine Liebe ablehnenden Phaidra, die ebenfalls als Relief im Schloß Seggau eingemauert ist, aber auch an einem pannonischen Relief vorkommt.⁵ Die beliebteste Szene für die plastische Darstellung war die Geschichte aus dem Drama „Alkestis“, als Herakles Alkestis zurückführt. Diese Szene ist von mehreren Grabplatten aus Pannonien⁶ und aus der Provinz Noricum⁷ bekannt. Die Darstellung des

⁴ P. SCHERRER: Euripidesrezeption in Noricum? Hippolytos und der Tod des Astyanax als Themen auf Grabreliefs in Flavia Solva. 2. Internationales Kolloquium über Probleme des provincialrömischen Kunstschaßens. Veszprém, 1991, 153–160.

⁵ G. ERDÉLYI: A Hippolytus Relief from Szöny. *ActaAntHung* 14, 1966, 211–223.

⁶ G. ERDÉLYI: Herakles und Alkestis. Ein mythologisches Relief im Museum von Győr. *ActaArchHung* 13, 1961, 89–96.

⁷ B. HEBERT: Das Alkestis-Relief aus Piber. 2. Internationales Kolloquium über Probleme des provincialrömischen Kunstschaßens. Veszprém, 1991, 147–152.

Todes von Astyanax ist bis jetzt auf Grabplatten nicht belegt, deshalb erfordert die neue Deutung die wiederholte Untersuchung und Erklärung aller ikonographischen Details. Am meisten problematisch scheint die Figur des schwebenden Eros zu sein, so daß auch Scherrer auf seine Funktion eingeht, weil die Szene keinerlei Liebesbeziehung beinhaltet. Er löst die Frage durch die Interpretation der Figur als Graberos, d.h. als Todesgenius (a.a.O. S. 156). Diese Erklärung ist nicht überzeugend, um so weniger, als sie die Funktion des Torbogens am rechten Rand der Fläche und die des Schiffes nicht deuten kann. Bei diesen Details könnte man denken, daß die Szene sich innerhalb der Stadtmauern abspielt und der junge Krieger und das Kind gerade dabei sind, die Stadt auf einem Schiff zu verlassen. Die Geschichte des Euripides spielt dagegen im griechischen Lager, und im Hintergrund sieht man die Trümmer von Troja qualmen.

Ein neuer Interpretationsversuch vermutet das Vorbild der Szene in der griechischen Epik, und zwar am Schluß des X. Gesanges der Odyssee.⁸ „Der ... dargestellte mythische Held würde demnach Odysseus zeigen, wie er gerade die für das Opfer in der Unterwelt bestimmten Tiere von der verschleierte Kirke entgegennimmt.“ (S. 292) Er hält also in der vorgestreckten Hand kein Handgelenk eines Kindes, sondern das geschmückte Horn eines Ziegenbockes. Auf der linken Reliefplatte steht demnach die verschleierte Kirke und sitzt die goldthronende Eos. Die Willkürlichkeit der Deutung ist in diesem Fall am auffälligsten. In der homerischen Beschreibung kommt der Name Eos metonymisch vor, sie ist also kein Teilnehmer der Ereignisse (X 541). So bleibt die Bewegung der Arme der sitzenden Gestalt unerklärt. Der mythische Held ist auf dem Relief mit einem Soldatenmantel, bei Homer „mit wollichtem Mantel und Leibrock“ bekleidet (X 542).

Die Schlüsselfrage ist jedoch, ob der stehende Heros einen Kinderarm oder das Horn eines Opfertieres in der Hand hält. Über der Hand erscheinen vier flache Spitzen, die kaum die Fransen einer Leine (Dolenz a.a.O. S. 292), sondern eher die Finger der Hand eines Kindes sind, wie wir sie bei anderer Darstellung sehen können.⁹ Wir sind also mit E. Hudeczek (a.a.O. S. 182) und P. Scherrer einverstanden, daß im Zentrum der Komposition ein Kind steht. Seine Figur ist aber völlig zerstört, so daß man nicht mehr feststellen kann, ob es bei der ihm gegenüberstehenden Frauenfigur Zuflucht sucht oder nicht. Von den Fragmenten seines Arms und seiner Hand ausgehend kann man darauf nicht schließen. Die senkrechte Stellung des Arms weist nicht darauf hin, daß es dem Krieger zu entfliehen versucht, von dem kräftigen Handgriff des Mannes muß man aber auch nicht unbedingt auf direkte Anwendung von Gewalt schließen. Selbst die Bewegung der stehenden Frau deutet nicht auf ein Ausstrecken der Hand nach dem Kind, was in dieser Situation die natürlichste Geste wäre. Die sitzende Frauengestalt am linken Rand der Szene hält zweifelsohne die vor ihr stehende Figur zurück, ob sie das aber kraftlos, liebevoll oder entschlossen tut, hängt nur vom Einfühlungsvermögen des Betrachters ab. Die Figur, die oben von der linken Ecke

⁸ H. DOLENZ: Odysseus in Flavia Solva. Ein neuer Deutungsversuch zu einem Grabbaurelief auf Schloß Seggau bei Leibnitz in der Steiermark. In: *Fremde Zeiten. Festschrift für Jürgen Borchardt zum sechzigsten Geburtstag*. Wien 1996, 291–297.

⁹ ERDÉLYI G.: Aeneas menekülése (Aeneas' Flucht). *Arch.Ért.* 47, 1934, 49–55, deutsch 198; *ActaArchHung* 6, 1955, 97, XXVI 3.

aus die Szene beobachtet, hat kein auf Athene oder auf Helios (Dolenz a.a.O. S. 292) hinweisendes Attribut.

Das sichere Moment in der Deutung der Szene scheint der Akt des Abschiednehmens zu sein, dieser im Leben oft wiederkehrende, traurige Augenblick, der noch tragischer erscheint, wenn er durch die Fügung des Schicksals endgültig und unveränderbar ist. Die Beschreibung und Darstellung des damit verbundenen Schmerzes ist ein ewiges Thema der Literatur und der Künste. Der Schmerz ist noch größer, wenn man nicht nur vom Ehepartner, sondern auch vom Kind Abschied nehmen muß. Es ist also verständlich, wenn in den Abschiedszenen der antiken Literatur das Kind anwesend ist und die Sorge der Eltern um es eine betonte Funktion bekommt. So beschreibt z.B. Homer Hektors Abschied von Andromache in Anwesenheit des kleinen Astyanax (Ilias VI 399–502), so stellt Euripides den Abschied von Alkestis und Admetos in Anwesenheit ihrer beiden Kinder dar (Alkestis 244–434) und genauso stellt sich Propertius den letzten Abschied von Cornelia und Paullus (IV 63–96) vor. Mit dem Tod hört ja alles auf, nur die Sorge der Eltern um die Kinder nicht:

*Nunc tibi commendo communia pignora, natos:
haec cura et cineri spirat inusta meo.*

(Prop. IV 73–74)

Das Kind ist also ein wichtiger Teilnehmer am Abschied der Eltern, aus seiner Anwesenheit folgt aber nicht, daß es um eine Geschichte geht, in der es die tragische Hauptfigur ist. Unseres Erachtens ist also die Komposition des Reliefs nicht auf zwei feindlich gegenüberstehenden Gestalten aufgebaut, von denen die eine Gestalt das Kind beschützt, die andere es dagegen in den Tod führen will. Für eine Spannung dieser Art findet sich kein Beweis. Man kann eher daran denken, daß die zwei einander gegenüberstehenden Erwachsenen Eheleute sind, die für immer voneinander Abschied nehmen müssen und die Mutter sich auch von ihrem Kind verabschieden muß. So bekommt auch die Anwesenheit des Eros einen Sinn, weil er die Liebe zu dem Ehepartner symbolisiert, die selbst durch die Trennung nicht aufhört. Es steht wohl außer Zweifel, daß der Vater und sein Kind am Leben bleiben. Im Moment des Abschieds ist die Mutter nur noch als Schatten anwesend, darauf weist das sie umhüllende Gewand hin, die übliche Darstellung derer, die bereits ein Schattendasein führen.¹⁰

Die Trennung scheint doppelter Art zu sein. Die Mutter trennte sich vom Leben und von ihren Lieben, der Vater will mit seinem Kind die Heimat, seine Vaterstadt verlassen. Anders können wir wohl den Torbogen und das Schiff am rechten Rand der Szene kaum interpretieren. Wenn es aber um diese Trennung geht, fällt uns gleich der Held Aeneas ein, der mit seinem Kind Ascanius fortziehen will, die Frauenfigur die sich von ihnen für immer trennt, ist die Mutter und Gattin Creusa, der Schauplatz ist Troja (Abb. 2). Diese Geschichte ist durch die Aeneis gut bekannt (II 768–794), für die Darstellung dieser Szene kennen wir aber kein weiteres Beispiel.

Trojas Zerstörung und die Flucht der noch am Leben gebliebenen Trojaner wurde in dem Epos „Iliupersis“ beschrieben. Dieses Epos kennt man nur aus Hinwei-

¹⁰ B. ANDRAE: Studien zur römischen Grabkunst. Heidelberg 1963, 37 ff.

sen. Offensichtlich wurde es von Vergil als Quelle zur Darstellung von Trojas Zerstörung verwendet, die Geschichte über den Abschied des Aeneas von Creusa hat er aber gewiß selbst geschaffen. Die Tabula Iliaca, die den Fortlauf der Ereignisse nach Stesichoros narrativ vorträgt, schildert die fliehende Familie im Skaia-Tor noch zusammen – neben dem Torbogen erscheint ein Frauenkopf, der wohl Creusas Kopf ist –, beim Einsteigen in das Schiff ist aber Aeneas' Gattin nicht mehr anwesend.¹¹ Vergil hat diese Frage nicht offengelassen. Nachdem Aeneas die Stadt verlassen hatte und bemerkte, daß Creusa nicht mehr dabei ist, kehrte er allein in das zerstörte Troja zurück, um seine Gattin zu suchen. Sie ist ihm auch erschienen, aber schon als Schatten:

*infelix simulacrum atque ipsius umbra Creusae
visa mihi ante oculos et nota maior imago.*

(Aen. II 772–773)

Die Beschreibung betont dreifach, daß diese Gestalt nicht mehr die lebendige Creusa ist, sondern nur *simulacrum*, *umbra*, *imago*. Die Tatsache, daß sie auf dem Relief von ihrem Gewand verhüllt erscheint, deutet ebenfalls darauf hin. Der Dichter der Anthologia Palatina¹² schreibt auch über die Statue der Creusa, die zur Zeit des Septimius Severus in Byzantium, in einem Gymnasium errichtet wurde, daß der Kopf der Creusa und ihr ganzer Körper von ihrem Gewand verhüllt war.

Im weiteren erfahren wir von Creusa selbst auch den Grund dafür, daß sie nicht ihrer Familie folgen kann:

sed me magna deum genetrix his detinet oris. (788)

Diese Zeile liefert gleichzeitig auch eine Erklärung für die Bestimmung der sitzenden Frauenfigur auf dem Relief: Sie soll die Mutter der Götter sein, die Creusa zurückhält.

Beim Abschied ist Ascanius nicht anwesend, da Aeneas ihn nicht mitnehmen konnte, als er in die zerstörte Stadt zurückkehrte, Creusa denkt aber mit ihren letzten Worten an ihn:

Iamque vale et nati serva communis amorem. (789)

J. Heurgon betrachtet diese Szene als eine, die nach dem Muster des Abschieds von Orpheus und Eurydike gestaltet wurde.¹³ In der Aeneis hat sie allerdings eine wichtige Funktion. Diese Szene ermöglicht nämlich einerseits Aeneas den Abschied von seiner Frau, andererseits bietet sie Creusa die Möglichkeit, ihren Mann von dem schlechten Gewissen freizusprechen, von der Selbstbeschuldigung, weil er sie verlassen hat und eine neue Ehe eingehen wird.

Das Relief von Seggau folgt also der Beschreibung in der Aeneis. Es entspricht aber der Natur der plastischen Darstellung, daß es die zusammengehörigen Momente

¹¹ A. SADURSKA: Les tables iliaques. Warszawa 1964, 29; R. G. AUSTIN: Virgil Aeneid II. Oxford 1964, 286 ff.; D. GALL: Ipsius umbra Creusae – Creusa und Helena. Akad. d. Wiss. u. d. Lit., Mainz. Stuttgart 1993 (Abh. d. Geistes- u. Sozialwiss. Kl. 1993 Nr. 6) 9 ff., 51 ff.

¹² Greek Anthology (Loeb Cl.L.) I (London 1980) Book II 148 ff.; AUSTIN a.a.O. 289.

¹³ J. HEURGON: Un exemple peu connu de la retractatio virgilienne. REL 1931, 258–268.

der Geschichte in eine Szene verdichtet. Neben Creusa und Aeneas zeigt es auch die Göttin, die die Frau zurückhalten will, das mit dem Vater fliehende Kind und auch das Schiff, das auf die Fliehenden wartet. Ein weiteres kleines Detail in der Gestaltung der Szene kann bestätigen, daß es sich hier tatsächlich um das Schiff des Aeneas handelt. Am Bug des Schiffes ist eine kleine *aedicula* zu sehen, die nicht mit den Belagerungstürmen auf Kriegsschiffen verwechselt werden kann. Der kleine Bau sieht ganz so aus wie das kleine Heiligtum der Penaten, das Aeneas aus Troja mitgebracht hatte, und das an der Tafel der Ara Pacis über Aeneas' Opferdarbietung zu sehen ist.¹⁴ Man kann kaum an anderes denken als an den kleinen Bau, der die trojanischen Götter in sich birgt, den Aeneas, genauso wie seinen Vater, bereits auf dem Schiff in Sicherheit gebracht hat.

Erklärungsbedürftig bleibt noch aus ikonographischer Sicht das Motiv der Nacktheit des Aeneas. Auf den Darstellungen seiner Flucht erscheint er nämlich fast immer in römischer Soldatentracht, einige Ausnahmen bilden nur Darstellungen auf Münzen Caesars und Octavians, die den Helden mit seinem Vater auf der Schulter, ganz nackt fliehend zeigen.¹⁵ Es ist kaum denkbar, daß das Relief von Seggau diese Darstellung wiederaufnimmt. Aus der antiken Kunst ist uns nämlich weder eine Vorlage, noch ein Vorkommen der Abschiedsszene belegt. Es ist ja im allgemeinen auffällig und unerklärbar, warum die Geschichte des Aeneas auf den Sarkophagen fehlt.¹⁶ Selbst an den Reliefs von Grabbauten findet man nur Szenen von seiner Flucht.

Zur Darstellung seines Abschieds brauchte man also eine neue Komposition, zu deren Ausführung aber eine Paralleldarstellung. Eine solche Parallele findet sich an einem der stadtrömischen Sarkophage, unter den Szenen der Geschichte des Protesilaos.¹⁷ Auf der linken, kürzeren Seite des Sarkophags, wo die Geschichte beginnt, verabschiedet sich Protesilaos von seiner Frau Laodameia, weil er in den trojanischen Krieg zieht (Abb. 3). Die Komposition ist geschlossener als die im Schloß Seggau, doch sind Körperhaltung und Bewegungen des Protesilaos mit denen des dortigen Aeneas identisch. Der Oberkörper des Aeneas wendet sich mehr dem Betrachter zu, und daraus folgt, daß er seine linke Hand nach hinten zieht und seine Lanze von seinem Körper fernhält. Beide stehen nackt, mit einem Gewand über der linken Schulter vor uns. Gegenüber Protesilaos sitzt Laodameia, sie zieht ihr Gewand auf ihrem Körper zusammen und reicht ihrem Mann zum Abschied die Hand. Wir sind der Ansicht, daß die Abschiedsszene zwischen Aeneas und Creusa im Grunde genommen nach dem Vorbild dieser Komposition entstanden ist, sie wurde aber durch ein Kind und eine stehende Frauengestalt ergänzt. Dieses Vorbild kann also erklären, warum Aeneas in heroischer Nacktheit erscheint.

¹⁴ G. MORETTI: Ara Pacis Augustae. Roma 1948, tav. 15; R. MAMBELLA: Penates. LIMC VII 289 Nr. 4.

¹⁵ W. FUCHS: Die Bildgeschichte der Flucht des Aeneas. ANRW I 4. Berlin New York 1873, 620 ff.; P. NOELKE: Aeneasdarstellungen in der römischen Plastik der Rheinzone. Germania 54, 1976, 425; F. CANCIANI: Aineias. LIMC I (1981) Nr. 128 f.; A. GEYER: Die Genese narrativer Buchillustration. Der Miniaturenzyklus zur Aeneis im Vergilius Vaticanus. Frankfurt am Main 1989, 169 ff.

¹⁶ P. NOELKE a.a.O. 426, Anm. 108.

¹⁷ ASR III 3, 423a; H. SICTERMANN G. KOCH: Griechische Mythen auf römischen Sarkophagen. Tübingen 1975, 64, Nr. 69, Taf. 168 f.

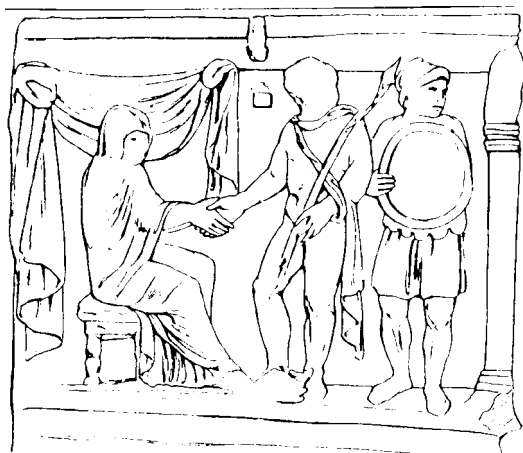


Abb. 3. Abschied der Laodameia und des Protesilaos



Abb. 4. Admetos' Ankunft (Detail)

Bereits bei der Untersuchung anderer Reliefs in der Provinz Noricum wurde es klar, daß ihre Vorbilder auf den stadtrömischen Sarkophagen zu suchen sind.¹⁸ Auf deren vielfigurigen Reliefs klassiszierender Prägung findet man unter den vorwiegend mythologischen Figuren weitere Parallelen, die eine ähnliche Körperhaltung haben wie Aeneas (Abb. 4). So z.B. eine Jägerfigur (Admetos ?), die an einem Alkestis-Sarkophag am linken Rand der Szenenfolge in einem Torbogen erscheint, aber nicht von rechts nach links, sondern spiegelbildlich von links nach rechts schreitend dargestellt ist.¹⁹ Der fast frontale Oberkörper, die Haltung des rechten Arms macht diese Figur zu einer noch näheren Parallele der Gestalt des Aeneas als der vorhin genannte Protesilaos. An ein stadtrömisches Vorbild müssen wir auch im Fall der *aedicula* auf dem Schiff denken. Da von einem festliegenden Bildschema des Penatenheiligums nicht die Rede sein kann, muß man voraussetzen, daß der Steinmetz in Noricum die Ara Pacis entweder aufgrund der Autopsie oder aufgrund des Musterbuches gut kannte.

Der fragmentarische Zustand der Gestalt der Creusa macht leider die Bestimmung der ikonographischen Parallele schwierig. Es fällt jedoch auf, daß das Gewand der Schattenfiguren eng ihrem Körper folgt, das der Creusa dagegen sich in beide Richtungen bogenförmig aufbauscht. Der Meister der neuen Komposition wollte vielleicht dadurch betonen, daß das erscheinende Schattenbild größer ist als das gewöhnliche (*nota maior imago*). Der härtere, zerfurchtere und dichtere Faltenwurf des sich bogenförmig aufbauschenden Gewands unterscheidet sich auffällig von den weichen Falten des Gewands, das einfach auf die Beine fällt, und dieser Unterschied

¹⁸ P. KRANZ: Die Grabmonumente von Sempeter. Bonner Jahrbücher 186, 1986, 232 ff.; M. POCHMARSKI-NAGELE: Die Dionysischen Reliefs in Noricum und ihre Vorbilder. Diss. der Univ. Wien 228. Wien 1992, passim.

¹⁹ ASR III 3, 1, 26; G. KOCH-H. SICHTERMANN: Römische Sarkophage. Hb. der Archäologie. München 1982, 136, Abb. 143.

scheint für die Annahme zu sprechen, daß der norische Meister hier von seiner Vorlage Abstand genommen hat, um eine neue Komposition zu schaffen.

Das Bild wurde noch durch eine Frauengestalt in der linken oberen Ecke vervollständigt, von ihr sieht man aber nur den Oberkörper, der sich hinter einer Brüstung erhebt, sie stützt ihr Kinn in die linke Hand und beobachtet die Szene. Eine solche Figur findet sich sowohl in der griechischen als auch in der römischen Kunst, sie wird einfach als „Zuschauerfigur“ bezeichnet. Ihre Funktion hat man unterschiedlich zu erklären versucht. Eine mögliche Funktion wäre, daß man durch ihre Darstellung eine größere Tiefenräumlichkeit oder die Raumfüllung erreichen wollte.²⁰ Nach einer anderen Interpretation diene sie dazu, einen Mitleideffekt hervorzurufen.²¹ Bei dem Relief im Schloß Seggau wären beide Interpretationen möglich. In der Tradition der Geschichte der Flucht aus Troja erscheint neben Magna mater auch eine andere Göttin, mit der wir die Zuschauerin identifizieren können, Aphrodite, die Mutter des Aeneas (Pausanias X 26,1). Sie ist auch auf einigen schwarzfigurigen Vasen belegt, und es kann sein, daß die Frau auf der Tabula Iliaca, die den Flichenden zuschaut, ebenfalls mit ihr identisch ist.²²

Die Analyse des Reliefs mit der parallellosen Abschiedsszene von Aeneas und Creusa gewährt uns einen Einblick in diesen Prozeß des Kunstschaffens. Man konnte nachvollziehen, wie nach einer literarischen Beschreibung ein Werk der bildenden Kunst entstanden ist, wie die einzelnen, aufeinander folgenden Momente der Geschichte in einer einzigen Szene komprimiert wurden und wie der Meister einer provinzialrömischen Werkstatt die Figuren der Abschiedsszenen der stadtrömischen Sarkophage aneinanderreichte, um aus ihnen eine neue Komposition zu schaffen. Andererseits haben wir einen neuen Beweis dafür gewonnen, daß die Aeneis in der Kaiserzeit weitreichend bekannt und beliebt war.²³

Universität Debrecen
Institut für Klassische Philologie
H-4010 Debrecen Pf. 51

²⁰ K. SCHEFOLD: *Pompejanische Malerei*. Basel 1952, 119.

²¹ D. MICHEL: *Bemerkungen über Zuschauerfiguren in pompejanischen sogenannten Tafelbildern. La regione sotterrata dal Vesuvio*. Napoli 1982, 544.

²² G. BERGER-DOER: *Kreousa III. LIMC VI (1991) 131*.

²³ *Vergilsche Reminiszenzen in den Provinzen*:

a) *Inschriften*: C. PASCAL: *Il proemio dell'Eneide e il ritratto di Vergilio*. *Athenaeum* 2, 1914, 21–37; F. VOLLMER: *Inscriptiones Bavariae Romanae*. München 1915. Nr. 75 B; A. MÖCSY: *Pannonia and Upper Moesia*. London Boston 1974, 262; I. BILKEI: *Schulunterricht und Bildungswesen in der römischen Provinz Pannonien*. *Alba Regia* 20, 1983, 68 f.

b) *Darstellungen*: A. A. BARRETT: *Knowledge of the Literary Classics in Roman Britain*. *Britannia* 9, 1978, 307 ff.; F. CANCIANI: *Aineias*. *LIMC I (1981) 391*, Nr. 158 (Sousse), 159 (Low Ham), 160 (Halikarnassos); R. NOLL: *Unerkannte Szenen aus der Aeneas-Dido-Sage auf koptischen Stoffen in Düsseldorf und Wien*. *Anz.d.phil.-hist. Klasse d. Öst.Ak.d.Wiss.* 119, 1982, 261–270; *Archaeological Reports for 1995–1996*, 11 (Arkadia).

PÉTER HAJDU

DIE MENSCHEN IN *DE RAPTU PROSERPINAE*
DES CLAUDIUS CLAUDIANUS

In der Definition des Diomedes grammaticus, die bis Theophrast zurückgeführt werden kann: „*Epos dicitur Graece carmine hexametro diuinarum rerum et heroicarum humanarumque comprehensio; quod a Graecis ita definitum est, ἔπος ἐστὶν περιοχὴ θεῶν τε καὶ ἡρωϊκῶν καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων.*“¹ Das griechische Wort *πρᾶγμα* kommt von *πράττειν* und kann deshalb auf den narrativen Charakter der Gattung hinweisen.² In der lateinischen Übersetzung (*res*) ist ein solcher Hinweis nicht vorhanden, die Gattung wird – außer durchs Metrum – nur durch die Charaktere der Gestalten definiert: Ebenso wie die menschliche Sphäre muß auch die göttliche erscheinen.

In diesem Zusammenhang ist es sehr aufschlußreich, wie Servius die Gattung der Äneis definiert. „*Qualitas carminis patet; nam et metrum heroicum, et actus mixtus, ubi et poeta loquitur et alios inducit loquentes. Est autem heroicum, quod constat ex diuinis humanisque personis, continens uera cum fictis; nam Aeneam ad Italiam uenisse manifestum est, Venerem uero locutam cum Ioue missumue Mercurium constat esse compositum.*“³ Er definiert das Epos – abgesehen von der metrischen und der Platonischen formgemäßen Einordnung⁴ – als Mischung von Wahrheit und Fiktion. Aber das war bei Hesiod und Plutarch⁵ für die Dichtung allgemein gültig, und Servius, der das für eine Spezialdefinition des Epos gebrauchen wollte, mußte ihm einen konkreten Inhalt geben. Deshalb identifiziert er diese Anschauung mit der Theophrasteischen Theorie über die Charaktere der Gestalten, durch die die Gattung definiert werden kann, und so meint er offensichtlich mit Wahrheit den realen geschichtlichen Grund, mit Fiktion das Tun der Götter.

¹ Keil I 483,27ff.

² Die von Diomedes (offensichtlich aus derselben Quelle) zitierte Etymologie des Wortes „*epos*“ kann auch diese Erklärung unterstützen: „*Epos autem appellatur, ut Graecis placet, παρὰ τὸ ἐπεσθαι ἐν αὐτῷ τὰ ἐξῆς μέρη τοῖς πρώτοις.*“

³ Servius, In Vergilii Aeneidos librum primum commentarius, Thilo Hagen 1,4,3ff.

⁴ Rep. 392 D ff. Cf. S. KÖSTER, Antike Epos theorien, Palingenesia 5, Wiesbaden 1970, 39ff.

⁵ Theogonia 27f.; De audiendis poetis 2,16 C.

Es ist ein literaturgeschichtlicher Gemeinplatz, daß das antike Publikum das Auftreten der Götter für ein so wichtiges Element der Gattung hielt, daß Lucan durch den Verzicht auf den sogenannten „Götterapparat“ Bestürzung hervorgerufen hat.⁶ Die göttliche Sphäre, die transzendente Beziehung der Menschentaten, spielt natürlich eine wichtige Rolle auch in den Pharsalien, aber die Götterszenen nach homerischer Art fehlen wirklich, obwohl sie bis dahin ein unerläßliches literarisches Mittel des Epos bildeten.

Das Gedicht *De raptu Proserpinae* scheint Claudians traditionellster Eposversuch zu sein, denn es erzählt einen sehr traditionsreichen,⁷ obwohl vor ihm nie in einem selbständigen epischen Werk ausgearbeiteten Mythos, mit allen traditionellen Mitteln und Methoden. Unter obigem Gesichtspunkt betrachtet, kann sich eine Formneuerung lucanschen Niveaus darin zeigen, daß es keine Handlung im Epos gibt, die in der menschlichen Sphäre spielen würde, weil alle Personen – zumindest in den fertiggeschriebenen Teilen – Götter sind. Wir haben gesehen, daß die antiken Definitionen beide Sphären als gleichrangig zeigen, aber der Ausdruck „Götterapparat“ selbst kann die Impression der modernen Wissenschaftler veranschaulichen, daß im Epos die Menschenhandlung das Wichtigste sei und die Götter dagegen nur etwa als Hilfsmittel der Darstellung eine Rolle spielten. Obwohl das nur die Konsequenz einer Anschauung ist, die, sich auf das Leerwerden der Homerischen Religion berufend, die Bedeutung der Götter als selbständigen epischen Handelnden unterschätzt, ist es doch nicht zu leugnen, daß die Fragestellung des Epos sich auf die Menschenwelt bezieht.

De raptu Proserpinae strebt nicht nach totalem Wegfegen der menschlichen Sphäre. Hinter (oder unter) der Handlung, die in der Welt der Götter spielt, läßt sich auch jene der Menschen immer wieder ahnen. Welche Bedeutung haben diese Motive? Kann man aus ihnen ein Bild der Menschenwelt zusammenstellen? Was für ein Interesse an menschlichen Dingen kann an einem solchen Bilde abgelesen werden? Welche poetischen Möglichkeiten bringt die Unterlassung des „Menschenapparates“ mit sich?

Zwei Ebenen lassen sich im Vorkommen der menschlichen Welt unterscheiden: der globale Bezug des ganzen erzählten Mythos auf die Menschheit und die Dinge des Menschenlebens, die in den Gleichnissen oder als Elemente einiger Beschreibungen auftauchen, beziehungsweise die Dinge, deren bloße Existenz die Existenz der Menschen impliziert, vielleicht auch Informationen über deren Lebensweise innchat.

Die Geschichte des Raubes der Proserpina hängt gewöhnlich mit dem Getreidegeschenk der Ceres zusammen. Von einem göttlichen Standpunkt aus ist dieses Motiv nebensächlich: Ceres, die froh ist, weil sie ihre Tochter zurückbekommen hat, gibt den Menschen das Getreide zum Danke für die Auskunft oder Sonstiges. Aber genau diese Nebensache gibt der Geschichte ihre Bedeutung für den Menschen: Das

⁶ E. M. SANFORD, *Lucan and his Roman Critics*: Cl. Ph. 26, 1931, 246–287; W. KIRSCH, *Die lateinische Versepeik des 4. Jahrhunderts*, Berlin 1989, 22.

⁷ Cf. R. FOERSTER, *Der Raub und die Rückkehr der Persephone in ihrer Bedeutung für die Mythologie, Literatur- und Kunstgeschichte*, Stuttgart 1874.

Getreide hat das Leben der ganzen Menschheit durchaus geändert. Es folgt aus dieser Relativität der Bedeutung des Getreidegeschenkes, daß die Dichter mit der Betonung dieses Motivs völlig frei umgehen.

Wie es scheint, hat oder hätte in Claudians Version das Geschenk eine sehr wichtige Rolle gespielt. Die Schlußzeilen des Proömiums, die man als eine zweite, nämlich den Inhalt bucherweise angegebene Proposition auffaßt⁸ – was übrigens nicht ganz unproblematisch ist⁹ –, scheinen in den Versen 30–31 auf das Getreidegeschenk als Inhalt des vierten Buchs hinzuweisen.

... qua lampade Ditem
flexit Amor (*Buch 1*); quo ducta ferox Proserpina raptu
possedit dotale Chaos (*Buch 2*) quantasque per oras
sollicito genetrix errauerit anxia cursu (*Buch 3*);
unde datae populis fruges et glande relicta
cesserit inuentis Dodonia quercus aristis (*Buch 4*).
(1,26–31)

Die erste Hälfte des Proömiums nennt den Mann, der das Getreide auf Erden verbreitet hat, beim Namen. In seiner Ekstase glaubt der Dichter, Triptolem zu sehen,¹⁰ was die Vermutung nahelegt, daß im vierten Buch auch menschliche Personen hätten auftreten sollen. Als Ceres beschließt die ganze Welt aufzustöbern, fehlt in ihrer Rede die Erwähnung der von Menschen bewohnten Orte nicht (*impius errantem uideat per rura per urbes Iuppiter* – 3,326f.), obwohl es etwas nachdenklich stimmt, daß sie die Suche an einem schrecklichen, unmenschlichen Ort, in der Höhle der Scylla beginnt. Aber ich verzichte auf jede fragliche Rekonstruktion des vierten Buches und beschränke mich auf die Analyse des vorhandenen Textes. So kann ich die oben erwähnten Hinweise als solche registrieren, die die Aufmerksamkeit auf jenes Element des Mythos lenken, das ihm eine Bedeutung für die Geschichte der Menschheit gibt.

⁸ S. VIARRE, Les digression dans le *De raptu Proserpinae* de Claudien: dispositio et elocutio, in: *Caesarodunum 14 bis. La rhétorique à Rome. Colloque des 10–11 déc. 1977*. Paris 1979, 164; T. DUC, Le « *De raptu Proserpinae* » de Claudien: Réflexions sur une actualisation de la mythologie, Bern etc. 1994, 103. Auf dieselbe Interpretationsweise, aber auf die Annahme von fünf geplanten Büchern gestützt: E. POTZ, *Claudian: Kommentar zu De raptu Proserpinae Buch I*, Dissertationen der Karl-Franzens-Universität Graz 65, 1985, 57f.

⁹ Im ersten Buch kommt nur die Heiratsabsicht des Dis in Frage, Liebe fühlt er erst im zweiten Buch; Ceres' Suche nach ihrer Tochter durch die ganze Welt beginnt eigentlich erst am Ende des dritten Buches.

¹⁰ 1,12 ff. Dazu kommen noch zwei weitere Hinweise. Die die Suche nach ihrer Tochter beginnende Göttin fragt: *Quis monstrator erit?* (3,429) Das Wort *monstrator* ist ziemlich selten und unpoe-tisch, deshalb darf man darin einen Hinweis auf das Proömium der Georgica sehen, wo der Ausdruck *uncique puer monstrator aratri* genau Triptolem heißt (R. M. FRANSON, Rubor: Nuptial and Chthonic Fore-shadowing in *De Raptu Proserpinae* of Claudius Claudianus, Diss. Brigham Young Univ. Provo (Utah) 1980, 5; DUC (Anm.8) 136 f.). *Monstrator* übrigens noch bei den Epikern: Lucanus 9,979. – Am Beginn des dritten Buches sagt Jupiter über Ceres: *natae donec laetata repertae indicio tribuat fruges* (3,51 f.), wo *indicio* m.E. ein von *tribuat* abhängiger Dativ in Bedeutung „Belohnung für Anzeige“ ist. In diesem Fall impliziert das *indiciu*m den menschlichen Ursprung der Information über Proserpina.

Dieser Aspekt wird in Jupiters Rede zu Beginn des dritten Buches lang und breit dargestellt. Er verbietet allen in der Götterversammlung jedwede Auskunft an Ceres über ihre Tochter. Er begründet den Befehl auch. Zu Beginn seiner Regierung schaffte er die goldene Zeit ab, weil Überfluß den menschlichen Geist verschlammt hat, und er, Jupiter die Menschheit durch die Not bewegen wollte, ihre Fähigkeiten zu entfalten. Jetzt hat er sich – unter dem Einfluß der Göttin Natura – entschlossen, die Situation der Menschen zu mildern. Ceres wird das Getreide den Menschen schenken, aber sie muß zuerst die Welt durchsuchen, um sich am Ende um so mehr zu freuen. Deshalb darf sie keine Auskunft bekommen.

So befinden wir uns hier an einem Wendepunkt der Geschichte der Menschheit. Die erste harte Phase der Herrschaft Jupiters ist zu Ende, und der Hauptgott wird schon etwas milder die Welt regieren. Die Menschen werden sich über jene Lebensweise erheben, die nach Naturas Worten der der Wildtiere durchaus ähnlich war (44 f.: *uita ... indiscreta feris*). Diese ganze Wende ist die Folge von Jupiters Entscheidung, wie er selbst betont (47: *statui*, 51: *decretum*, 65: *hoc sanctum*). Aber es ist Ceres, die die Schlüsselstellung innehat, und Jupiter redet nur über die Bedeutung ihrer Traurigkeit und ihrer erfolglosen Suche, und behauptet mit keinem Wort, daß schon der Raub der Proserpina Platz in seinem Plan gehabt hätte. Trotzdem sagt er am Ende etwas in diesem Zusammenhang sehr Interessantes über den Verräter:

sentiet iratam procul aegida, sentiet ictum
fulminis ...

... tum uulnere saucius ipsi
tradetur genero passurus prodita regna,
et sciet an propriae conspirent Tartara causae.

In der Mythologie gibt es natürlich mehrere Personen, die vom Blitz getroffen werden und danach in der Unterwelt eine schreckliche Strafe erleiden müssen, doch das nächstliegende Beispiel ist das der Giganten, die übrigens im ganzen Gedicht anwesend sind. Obwohl die Lesart *saucius* nicht ganz eindeutig ist,¹¹ kann es sein, daß diese Partie auch sprachlich auf die Giganten, genauer auf Enkelad in der Ätna-Beschreibung des ersten Buches anspielt.

Enceladi bustum, qui saucia terga reuinctus
spirat in exhaustum flagranti uulnere sulphur ...
(1,154f.)

Doch ohne diese Selbstimitation ist es klar, daß jener eine gigantengleiche Strafe erleiden muß, der Ceres verrät, daß ihre Tochter sich in der Unterwelt aufhält. Für Jupiter ist der Befehl zur Verschwiegenheit so wichtig, daß er deren Verletzung für eine gigantenartige Revolte ansehen würde. Doch sagt er auch, daß es sich jetzt

¹¹ Die andere Variation der Kodizes lautet *languidus*, die laut Hall, Claudian, De raptu Proserpinae, ed., intr., comm. by J. B. HALL, Cambridge 1969 a. l. minder naheliegend sei. Andererseits entscheidet sich C. Gruzelier: Claudian De raptu Proserpinae, ed., intr., transl., comm. by C. GRUZELIER, Oxford 1993, a. l. auf Grund des Vergilschen Ursprungs des Ausdrucks *uulnere saucius* (Aen. 12,5) für die Lesart *saucius*.

noch immer um die Sache der Unterwelt handelt: Das Geheimnis zu lüften, ist eine Schuld gegen die Unterwelt und nicht eine Revolte gegen Jupiter durch die bloße Verletzung des Befehls. Auf diese Weise kann die Schuld des Verräters der Unterwelt gleich der der Giganten sein, die sich gegen den Himmel aufgelehnt haben. Deshalb hat Jupiter – Pluto als seinen Schwiegersohn nennend – die Übereinstimmung mit seinem Bruder schon zu Beginn betont: er behauptet, ihre Interessen seien untrennbar.

Trotzdem kann man unmöglich das ganze Geschehen im Gedicht als die Ausführung eines im Interesse der Menschheit konzipierten allumfassenden Plans ansehen. Jupiter hat nicht alles im voraus geplant. Einerseits sagt er selbst, daß er von Natura beeinflusst Ceres bewogen hat, das Getreide zu schenken, andererseits war der Raub nicht von ihm angestiftet worden. Auch strebt er nicht danach, in seiner Rede alles in eine knappe logische Ordnung zu bringen: Er gibt keine Erklärung für den Raub, legalisiert ihn aber durch sein Ansehen, indem er Pluto seinen Schwiegersohn nennt, und bestimmt nur über das künftige Los der Ceres. Wir können sagen, daß Jupiter durch Vernebelung und trügerische Argumentation den Anschein zu geben versucht, als hätte er schon zu Beginn seiner Regierung einen einheitlichen und detaillierten Weltplan gehabt, in den die jetzigen, scheinbar so unerwarteten Ereignisse perfekt hineinpassen. Die Götterversammlung braucht nichts davon zu wissen, daß Plutos Unzufriedenheit eine Krise herbeigeführt hatte, die Jupiter bewältigen mußte. Er sagt kein Wort darüber, er macht nur die neue Situation und die daraus folgenden Möglichkeiten bekannt, und er stellt das alles so dar wie eine für ihn brauchbare, unter dem Gesichtspunkt seines originellen Weltplans vorteilhafte und gar nicht unerwartete Wende.

Wenn dieses Jupiter-Bild etwas ungewöhnlich zu sein scheint, wollen wir die Szene betrachten, in der Jupiter Venus anweist, den Raub vorzubereiten, da Proserpinas Ehe mit Pluto eine vom Schicksal schon bestimmte Tatsache sei.

„Curarum, Cytherea, tibi secreta fatebor.
Candida Tartareo nuptum Proserpina regi
iam pridem decreta dari; sic Atropos urget,
sic cecinit longaeua Themis. Nunc matre remota
iam peragi tempus. Fines inuade Sicanos
et Cereris prolem patulis inludere campis,
crastina puniceos cum lux detexerit ortus
coge tuis armata dolis, quibus urere cuncta,
me quoque saepe soles. Cur ultima regna quiescunt?
Nulla sit immunis regio nullumque sub umbris
pectus inaccensum Veneri. Iam tristis Erinyes
sentiat ardores; Acheron Ditisque seueri
ferrea lasciuis mollescant corda sagittis.“

(1,216–228)

Es fällt dem Leser sogleich auf, daß diese Szene im Gegensatz zur früheren steht, zur früheren, in der Jupiter selbst diese Ehe bestimmt hat.

Audierat mandata Pater secumque uolutat
 diuersos ducens animos, quae tale sequatur
 coniugium Stygiosque uclit pro sole recessus.
 Certa requirenti tandem sententia sedit.

(1, 118–121)

Die kleineren Inkonsistenzen in Claudians Werken werden gewöhnlich dadurch erklärt, daß die Ausführung der einzelnen Szenen für den Dichter wichtiger seien als das Werkganze. Aber in diesem Fall ist die frühere der zwei gegensätzlichen Partien eine direkte Äußerung der epischen Stimme, deren Wahrheitsinhalt innerhalb der Welt des literarischen Kunstwerkes unbestreitbar ist, und die andere Partie ist nur ein Zitat von einer Person. Wenn eine Person irgendetwas sagt, was im Gegensatz zu den uns als unbedingt wahr geltenden Tatsachen steht, muß sie lügen. Jupiter ist ein Lügner. Es war nicht von den Parzen prädestiniert, daß Proserpina Plutos Frau werden muß, sondern Jupiter selbst hat es entschieden, als er die schwierige Situation, die Plutos Unzufriedenheit und die Bedrohung einer Aufkündigung des zu Beginn seiner Regierung eingegangenen Vertrages hervorgerufen hat, zur Lösung bringen mußte. Danach versucht Jupiter, Venus auf manipulative Weise einzureden, daß es zugleich die Ausdehnung der Macht der Liebe auf die Unterwelt bedeute. Die eigentliche Anordnung für Venus ist von zwei Begründungen umrahmt; die erste erklärt, warum Jupiter es will (wie wir gesehen haben, ist diese Begründung auf einer Lüge aufgebaut), die zweite, warum es für Venus vorteilhaft wäre.¹² Die logischen Verbindungen fehlen. Venus' Aufgabe ist es, Proserpina mit List aus dem Haus auf die offene Wiese zu locken. Sind denn die Listen, durch die sie die ahnungslose Jungfrau ins Feld lockt, mit jenen identisch, durch die sie in Jupiter Liebe zu entfachen pflegt? Natürlich hat Venus eh schon ein Faible für Listen, und eben das ermöglicht Jupiter, mit seiner schmeichlerischen und trügerischen Argumentation doch gut bei ihr anzukommen. Aber was hat damit noch dazu die Ausdehnung der Macht der Liebe auf die Unterwelt zu tun? Was die Anfachung Plutos? Wirklich nichts.¹³ Jupiter spart auch hier nicht mit Phrasen, aber die logischen Zusammenhänge sind ziemlich locker. Trotzdem kann diese Argumentation Venus überzeugen und begeistern, weil er ihr genau nach dem Munde redet. Das ist für den Leser evident, denn diesen Gedanken von der Eroberung des letzten Drittels der Welt hatte in der berühmtesten Bearbeitung des Mythos, den Metamorphosen Ovids, Venus selbst formuliert (Met. 5,363ff.).

Jupiters Lüge dient demselben Zweck wie die trügerische Argumentation in der Götterversammlung. Er verschweigt die Probleme und versucht sich den An-

¹² Ich kann mit der Interpretation von Zs. RITÓÓK, Über Claudians De raptu Proserpinae: Acta Ant. Hung. 35, 1994, 150 nicht einverstanden sein, der über Venus' zwei verschiedene Aufgaben (d. h. die Herauslockung der Proserpina und die Ausdehnung ihrer Macht) redet. Ich finde viel zutreffender die Formulierung von J. L. Charlet Claudien, Oeuvres I., Le rapt de Proserpine, intr., trad., comm. CHARLET, Paris 1991, XLI: „*pour la* [nämlich Vénus] *convaincre, il* [nämlich Jupiter] *l'incite à étendre ses feux aux royaumes souterrains.*“ (Hervorhebung von mir.)

¹³ Die mangelhafte Logik hat schon E. BERNERT, Die Quellen Claudians in „De raptu Proserpinae“: Philologus 93, 1938, 355 wahrgenommen. Wie er schreibt: „*Diese Worte passen in keiner Weise in den Zusammenhang.*“ Aber er nimmt einen Fehler von der Seite des Dichters an.

schein zu geben, als gehe alles nach der schon früher bestimmten Weltordnung, als könne er alles unter seiner Kontrolle halten. Im Gang der Götterversammlung war der Abdruck der zeitgenössischen politischen Verhältnisse aufgedeckt,¹⁴ und es wirkt vielleicht nicht gezwungen, in Jupiters Verhalten die selbstrechtfertigende Attitüde der jeweiligen Macht zu erblicken, natürlich nicht unabhängig von der allgemeinen Selbsttäuschung der Spätantike.

Wie Zs. Ritoók geschrieben hat, „steht hier ein großtuerischer, Phrasen dreschender, doch um die Menschen sich eigentlich nicht viel kümmernder Hauptgott vor unseren Augen.“¹⁵ Seine Rede enthält nur die Jupitersche Interpretation des ganzen Geschehens, und diese Interpretation ist ziemlich engbegrenzt und gekünstelt, deshalb darf sie nicht als Ausgangspunkt der Werkinterpretation gebraucht werden.¹⁶ Zusammenfassend: Obwohl das Getreideschenken von ungewöhnlich großer Bedeutung in Claudians Version ist und das Geschehen im Ganzen oder wenigstens im Endresultat es an die Geschichte der Menschheit bindet, ist dieser Menschenbezug trotzdem zu allgemein und knüpft an allzu wenige Partien dieses sehr motivenreichen Gedichts an, um zu erlauben, daß wir das ganze Werk unter diesem Gesichtspunkt interpretieren.¹⁷

Obwohl die fertiggeschriebenen Teile des *Raptus* durchaus in der göttlichen Sphäre spielen, haben sie Kenntnis von der Existenz der Menschen. Das ist ganz naturgemäß, weil die sprachliche Ausführung eines menschenlos stilisierten Gedichts eine sehr schwere Aufgabe gewesen wäre. Dafür wäre es nötig gewesen, auf einen bedeutenden Teil des traditionellen epischen Formenschatzes zu verzichten, woraus eine Verarmung der epischen Sprache oder deren totale Durchformung hätte folgen müssen. Aber genau das von der hexametrischen Form untrennbare Sprachmaterial war die vielleicht wichtigste Besonderheit der Gattung. Dazu zwei einfache Beispiele:

...neu foedera fratrum
 CIUILI conuerte tuba. Cur IMPIA tollis
 SIGNA? (1,64 ff.)
 [*Venus*] ingenti famulos Manes ductura TRIUMPHO. (2,14)
 ducite praeclarum Cereris de stirpe TRIUMPHUM. (3,329)

Wir sehen hier zwei aus der Welt der Menschen stammende, doch auf die Götter angewendete Metaphern. Die Erwähnung des Bürgerkrieges setzt die in Staaten gegliederte Menschheit voraus und die des *triumphus* die Kenntnis eines spezialrömischen Brauches. Pluto ist natürlich der *ciuis* von keiner Gesellschaft, aber die

¹⁴ GRUZELIER (Anm. 11) ad 3,19ff.

¹⁵ RITOÓK (Anm. 12) 154.

¹⁶ Meine Ansichten sind denen der GRUZELIER (Anm. 11) ad 3,1 ff. entgegengesetzt: „At this point the action takes a rather serious turn with the council of the gods“; „Jupiter’s council serves as a platform for the poem’s more serious implications, and also as an important development in the plot.“ Diese Implikationen sind nur scheinbar ernst. Zweifelsohne bietet das Gedicht – sozusagen – auch diese einfachere, „Jupitersche“ Interpretationsmöglichkeit an, und nimmt man sie an, ist es nicht mehr nötig, den übrigen Zügen des Werkes ins Auge zu schauen. Eine solche engbegrenzte und gleichfalls von Jupiter stammende Interpretation ist übrigens auch bei Valerius Flaccus 1,531–560 zu lesen.

¹⁷ Ein solcher Interpretationsversuch: KIRSCH (Anm. 6) 225ff.

Parze erwähnt den Bürgerkrieg, der nur unter Menschen vorstellbar ist, um dadurch veranschaulichen zu können, wie sehr sie den Kampf gegen einen Bruder mißbilligt. Wenn wir es näher ins Auge fassen, ist es auch etwas sonderbar, einen Gott der *impietas* anzuklagen. Aber es ist nicht nötig, die Dinge so nahe ins Auge zu fassen, weil das Problem nur durch unsere Fragestellung so groß wird. *Ciivilis tuba, impia signa* und *triumphum ducere* sind gewöhnliche Phrasen in den Epen, und sie sind von unleugbar großer epischer Prägung.¹⁸ Wenn Claudian auf solche Redewendungen nicht verzichtet, folgt daraus nicht, daß die Sachen der Menschen irgendeine Rolle im Gedicht spielen. Diese Verflechtung von Göttlichem und Menschlichem auf der lexikalischen Ebene, die doch oft kaum zu greifen ist, hat keine Bedeutung.

Bei der Ausführung gewisser Mythologeme und poetischer Gemeinplätze ist die Erwähnung der Menschen praktisch unvermeidbar. Zum Beispiel: Wie könnte die Geschichte der Sirenen ohne die Seemänner erzählt werden? Der Text erwähnt übrigens – natürlich metonymisch – nur die Schiffe und die Ruder.

Rapidis Acheloides alis
sublatae Siculi latus obsedere Pelori
accensaeque malo iam non impune canoras
in pestem uertere lyras: uox blanda CARINAS
alligat; audito frenantur carmine REMI.

(3,254–8)

Wie könnte man Pallas Athene als Kriegsgöttin ohne jeden Hinweis auf die sich bekriegenden Menschen beschreiben?

quin ipsa tubarum
armorumque potens dextram, QUA FORTIA TURBAT
AGMINA, QUA STABILES PORTAS ET MOENIA UELLIT,
iam leuibus laxat studiis hastamque reponit
insuetisque docet galeam mitescere sertis.

(2,141–5)

Aus solchen Teilen wird es klar, daß die Menschen schiffen, daß sie sich bekriegen, daß sie Städte haben, die von anderen Leuten überrannt werden, aber all diese nichtssagenden Tatsachen kommen bei der Ausführung mythologischer Gemeinplätze beiläufig vor. Der Dichter beschäftigt sich nicht mit den Menschen, sondern mit den Sirenen oder mit der Blumensammlung als einer dem Wesen der Pallas gegensätzlichen Tätigkeit; er macht nur keine Anstrengungen, die Menschenwelt ganz und gar zu eliminieren.

¹⁸ *Impia signa* ist ein Lucanscher Ausdruck, cf. 7,838 und 10,475. *Ciivilis tuba* ist ohne Beispiel bei den Epikern, obwohl jedes der beiden Wörter für sich sehr häufig vorkommt, und auch diese metonymische Bedeutung der *tuba* (Kampf, Krieg) kommt in der Flavierzeit vor: Statius, Theb. 3,568f.; 7,172; Valerius Flaccus 3,18. In der Bedeutung „Beginn des Kampfs“ Vergil, Aen. 11,424: *ante tubam* bzw. Silius Italicus 9,52 und Statius, Theb. 6,147: *ante tubas*. *Triumphum ducere* taucht an einer sehr ähnlichen Stelle des Lukan auf: *Pharios ductura triumphos*, 10,65; und es ist ein Liebling des Silius Italicus: 3,615; 6,662; 7,56; 16,594.

Es scheint auch nicht mehr als eine unbedeutende Phrase zu sein, daß bei Plutos Anabasis die Türme einstürzen, die Städte den Boden unter sich verlieren: *confligere turres, / pronaque uibratis radicibus oppida uerti* (2,152f.). All das präsentiert – neben den Klangeffekten (2,152: *ecce repens mugire fragor*) – auch bildmäÙig die Kraft der seismischen Bewegungen, die die Anabasis begleiten. Zweifelsohne kann sie am besten an den menschlichen Bauwerken demonstriert werden. Dasselbe Mittel wird benützt, wenn in der geographischen Beschreibung Siziliens die häufigen Erdbeben erwähnt werden: *tunc insula fundo / uellitur, et dubiae nutant cum moenibus urbes* (1,158f.).

Diese Beschreibung ist aber auch abgesehen von der Erwähnung der Menschen etwas seltsam. Im Fall der Anabasis im zweiten Buch ist es klar, daß in der erzählten Zeit es Städte in Sizilien gab. Hier aber verschwindet die Differenz zwischen der erzählten Zeit und der des Erzählens. Die erste Sentenz spricht von einem Urzustand: *Trinacria quondam / Italiae pars una fuit* (1,142 f.). Auf das *quondam* antwortet nach fünf Versen das *nunc*, und danach wird die Beschreibung im Praesens fortgesetzt. Es lege auf der Hand, daß diese Struktur die Vergangenheit des Erzählten der Gegenwart des Erzählens gegenüberstellt. Hingegen gehört die Zeit des Erzählten, des alten Mythos von Proserpinas Raub nicht der Welt des *quondam*, sondern der des *nunc* an. Das kann man auch aus der Erwähnung des unter dem Ätna ringenden Giganten sicher wissen, weil der Gigantenkrieg vor dem Raub geschehen war. Das Participium futurum in *Aetna Giganteos numquam tacitura triumphos* dehnt den Zeithorizont unerwartet aus: Der Sieg über die Giganten hat einen neuen, für alle Zeiten gültigen Zustand der Insel verwirklicht. Diese ewige Gültigkeit der Lage bildet einen seltsamen Gegensatz zu dem Gefährdetsein und der Instabilität Siziliens. Es handelt sich um eine ewige Instabilität.

Nach der mythischen Charakterisierung des Ätna beginnt mit Vers 160 eine mehr oder weniger wissenschaftliche Beschreibung des Berges. Schon der Auftakt dieser Partie zeigt, daß es sich nicht um die Zeit der Geschichte, sondern um das ins Zeitlose ausgedehnte *nunc* handelt.

Aetnaeos apices solo cognoscere uisu,
non aditu temptare licet.

(1,160f.)

Dieser Verfremdungseffekt, als wenn die Darstellung der Geschichte unterbrochen wäre, wird auch durch die ausdrückliche Anwesenheit des Erzählers gesteigert. Von Vers 171 an tritt er als Lehrer auf: er stellt Fragen, die er mit gelehrsamem Hypothesen selbst beantwortet. Doch die Anschauung dieser Theoreme ist der vorherigen mythischen Erörterung gegensätzlich. Trotzdem ist es keine selbstbezweckte gelehrsame Digression, wie von mehreren nachgewiesen wurde. Der Ätna ist seiner Natur nach der passende Ort für Proserpinas Raub. Dieser Berg mit seinem in den Himmel ragenden Gipfel und mit den in seiner Tiefe wirkenden chaotischen Kräften ist genau der Treffpunkt des Oben und des Unten, und deshalb ist es notwendig, daß der Herr der Unterwelt die Himmelsgöttin hierhin raubt,¹⁹ die mit Sonne, Mond, Sternen und

¹⁹ CHARLET (Anm. 12) XXXVI.

Meer auf ihrem Gewand das Symbol der ganzen Oberwelt ist.²⁰ Aber genau die Doppelzahl der möglichen wissenschaftlichen Erörterungen läßt vermuten, daß es bei der Erforschung der Geheimnisse der Tiefe keine Sicherheit gibt. Der Vulkan droht immer mit Katastrophen, trotzdem bleibt das Eis am Gipfel – in der nächsten Nähe des Feuers und des Rauches. Es ist auch mehr als bloße poetische Spielerei mit Gegensätzen: es ist ein Aspekt des eigenartigen Zustandes des Ätna, wo die sich immer gegeneinander stemmenden Gegensätze in einem heiklen, aber – wie es scheint – ewigen Gleichgewicht zusammenleben können. Der Ätna hat eine Doppelnatur. Einerseits zügelt er als Gefängnis des Enceladus die sich gegen den Himmel empörenden, dunklen Kräfte, andererseits dient er selbst zum Kanal des ständigen Angriffs gegen den Himmel:

nunc uomit indigenas nimbos piceaque grauatum
foedat nube diem, nunc molibus astra lacessit
terrificis damnisque suis incendia nutrit.

(1,163–5)

Es wird durch *damnis suis* gezeigt, daß die Zügelung der sich gegeneinander stemmenden Kräfte, was auch eine Entladung des Konflikts in reduzierter Form bedeutet, Opfer vom Ätna fordert.

Der Erzähler, um all das aussprechen zu können, um diese Effekte zu erwecken, verläßt die Zeitebene des Erzählten und betrachtet Sizilien aus der Zeit des Erzählens, doch betonend, daß der jetzige Zustand der Insel und der vorherige in der Zeit des Erzählten identisch sind (im Gegensatz zum Urzustand, als sie noch ein Teil Italiens war), und er kann dadurch seine Gegenwart und die Geschichte in einen direkten Konnex bringen. Das bedeutet, daß die Reflexion des Erzählers auf sich, auf die erzählte Geschichte oder auf den Zuhörer, jeder Fall, wo er die Zeitebene der Geschichte verläßt, auch als eine – vielleicht mehr intellektuale – Form der menschlichen Anwesenheit im Gedicht angesehen werden kann. Während die objektive Narratorenstimme, sich in der Geschichte auflösend, dem Rezipienten gegenübersteht, wird sie in solchen Fällen von den erzählten Dingen unabhängig und sieht sie, auf der Seite des Publikums stehend, von außen an. Das hat natürlich einen Verfremdungseffekt auf den Rezipienten, es lenkt ihn ab, es macht ihm aber auch die Verantwortung der Interpretation bewußt. Solche Reflexionen finden sich in erster Linie in den Präfationen und in der Eleusinischen Vision des ungewöhnlich persönlichen Proömiums (z.B. 1,4: *gressus remouete profani!*), es gibt aber auch Redewendungen wie: 1,138: (*Heu caeca futuri!*); 1,257: *credas*; 2,152: *ecce*; 3,340: (*tantus erat!*).

Es gibt noch etwas, das diese Partie außer Zeit stellt. In Vers 162 ist zu lesen: *Nulla teritur cultore cacumen*. Die Geschichte spielt natürlicherweise vor der Entstehung des Ackerbaus, sie erzählt gerade deren mythische Vorgeschichte. Es konnte deshalb in der Zeit, wo Ceres ihre Tochter versteckt, keinen *cultor* geben. Danach kann schon die bloße Erwähnung des Ackerbaus seitens des Erzählers von der Zeitebene des Erzählten entfernen. Es kommt noch einmal, in einem epischen Gleichnis,

²⁰ RITOÓK (Anm. 12) 152.

vor, welches die Tat des Pluto, seine Wegbahnung in die Oberwelt, mit der Handlung eines anderen Gottes vergleicht, die aber auch menschlichen Bezug hat.

sic, cum Thessaliam scopulis inclusa teneret
 Peneo stagnante palus et MERSA NEGARET
 ARUA COLI, trifida Neptunus cuspidе montes
 inpulit aduersos: tum forti saucius ictu
 dissiluit gelido uertex Ossaeus Olympo;
 carceribus laxantur aquae fractoque meatu
 REDDUNTUR fluuiusque mari TELLUSQUE COLONIS.
 (2,179–85)

Die Erwähnung des Landbaus ist hier um so bedeutender, als sie Claudians eigene Erfindung ist. In der antiken Tradition finden sich zwei verschiedene Erklärungen der Spaltung der beiden Gebirge. Nach der ersten wurde es vom Erdbeben, das heißt von Poseidon bewirkt;²¹ nach der (in der römischen Literatur allein dokumentierten²²) zweiten hat Hercules sie auseinandergerückt. Claudian vergleicht die Tat Plutos nicht mit der des Heros, sondern der des Gottes. Der letzte Vers des Gleichnisses faßt die Folgen des göttlichen Tuns zusammen: Der Peneus kann ins Meer fließen, und das Land Thessaliens wird bebaubar. Der letzte Bezug spielte in den Abfassungen des Themas vor Claudian keine wichtige Rolle,²³ auch die Lukanische Version, die vielleicht das sprachliche Muster gab,²⁴ stellt nur dar, wie der Fluß sich ins Meer ergießt, obwohl da Hercules die Hauptrolle spielt. Der menschliche Bezug ist also kein Überrest einer literarischen Übernahme, vielmehr hat Claudian ihn ins Erbmaterial eingefügt. Das ist um so auffällender, als der Zweck des Meer-gottes offensichtlich nicht Thessaliens Urbarmachung, sondern die Vereinigung seiner Wasser war. Seine Tat ist vorteilhaft für die Menschheit, obwohl er nicht um der Menschen willen handelte. Hier liegt in dem Gleichnis das Enthüllende, weil ja auch Pluto nur seine eigenen Zwecke vor Augen hat, wenn er eine Frau für sich selbst raubt, die Menschen aber letztlich gerade dadurch das Getreide bekommen können.²⁵

In den Gleichnissen erscheint der Mensch nicht selten, doch üblicherweise nicht als jenes Ding, dem etwas ähnlich ist, sondern nur nebensächlich, im Hintergrund des Bildes. Es soll am Gleichnis illustriert werden, das Ceres mit einem sich um die Jungen ängstigenden Vogel vergleicht. Das Wichtigste ist der Seelenzustand des Vogels, der Mensch erscheint nur als eine von drei gedachten Gefahren:

²¹ Cf. Herodot 7,129; Philostrat, *Imag.* 2,14.

²² Seneca, *HF* 283ff.; Lucan 6,348ff.

²³ Philostrat, *Imag.* 2,14,3 erwähnt so etwas.

²⁴ GRUZELIER (Anm. 11) a.l.

²⁵ Ich kann also mit DUC (Anm. 8) 204 nicht einverstanden sein. Er meint, daß die Lucan-Reminiszenz dazu dient, den Aufzug gegen Thessalien, d.h. den Zusammenhang des Bürgerkriegs in Erinnerung zu rufen. Das glaube ich nicht. Obwohl die *imitatio* nicht selten dazu dient, den ganzen Kontext der imitierten Partie, deren ganze Stimmung hervorzurufen, können die Verschiedenheiten, die abweichenden Intentionen der neuen Abfassung ebenso wichtig sein. An dieser Stelle verwendet Claudian einen ganz neuen Gesichtspunkt.

sic aestuat ales,
 quae teneros humili fetus commiscrit orno
 allatura cibos, et plurima cogitat absens:
 ne gracilem uentus decusserit arbore nidum,
 ne furtum pateant homini, ne praeda colubris.

(3,145–9)

Ich glaube nicht, daß die Erwähnung von Eigentümlichkeiten ferner Landschaften von irgendwelchem Interesse für die menschlichen Dinge als solche seien, obwohl die dortigen Menschen in diesen Fällen in Frage kommen können. Übrigens ist die übliche Methode des *Raptus*, bloß die exotischen Gegenstände des Ostens zu erwähnen. Als Proserpinas Gesicht errötet, wird es mit purpurgefärbtem Elfenbein verglichen (1,274f.), das Blumenfeld mit einem mit Edelsteinen geschmückten Gürtel des Perserkönigs und einem bunten assyrischen (das heißt orientalischen) Gewand (2,94ff.). Solche sehr konventionellen Partien können kein Interesse für die Menschenexistenz verraten.

Es gibt nicht mehr als nur zwei Gleichnisse im Epos, die wirklich etwas vom Menschenleben zum Gegenstand haben. Ersteres vergleicht Pluto, der sich unter der Erde Sizilien nähert, mit Soldaten, die durch einen Tunnel in die belagerte Burg einbrechen.

Ac uelut occultus securum pergit in hostem
 miles et effossi subter fundamina campi
 transilit elusos arcano limite muros
 turbaque deceptas uictrix erumpit in arces
 terrigenas imitata uiros.

(2,163–7)

Das zweite vergleicht die ins leere Haus tretende Ceres mit einem Hirten, der in seine ausgeraubte Hürde zurückkehrt.

... attonitus stabulo ceu pastor inani
 cui pecus aut rabies Poenorum inopina leonum
 aut populatrices infestauere cateruae;
 serus at ille redit uastataque pascua lustrans
 non responsuros ciet imploratque iuuenos.

(3,165–9)

Die herzergreifende Schilderung des menschlichen Ausgeliefertseins und der Ohnmacht verleiht diesen brillant geschriebenen Partien große dramatische Kraft. Das erste Gleichnis ging nur auf sehr dürftige epische Vorbilder zurück, das Bild war nie mit solcher Detailhaftigkeit dargelegt worden. Der Betrug der ahnungslosen Verteidiger ist vielleicht das wichtigste Element der Beschreibung (*securum in hostem; elusos muros; deceptas in arces*), das endlich das Mirakel der von der Erde geborenen Kämpfer voll entfaltet.

Das zweite ist dagegen die Adaptation eines Statiischen Gleichnisses (Theb. 3,45–52²⁶), was auch durch wortsmäßigen Übereinstimmungen noch betont wird.²⁷ Es steigert natürlich auch die Bedeutung der Abweichungen. Statius akzentuiert die Gefühle des Hirten (die Angst vor dem Herrn und die Traurigkeit), Claudian dessen Ohnmacht: bei diesem weiß der Hirt nicht einmal, was die Verödung verursacht hat, und er kann in seiner Bestürzung nicht einmal den Verlust ermessen; bei Statius ruft er die Stiere in seiner Trauer, bei Claudian in der Hoffnung, daß einige noch lebten, doch die jungen Stiere antworten ihm nicht. Diese Divergenz in der Betonung erklärt sich freilich dadurch, daß die beiden Dichter das Gleichnis auf zwei verschiedene Situationen angewendet haben. Trotzdem ist es auch von unserem Gesichtspunkt aus betrachtet wichtig, so vielsagend ist es, was die zwei Gleichnisse im *Raptus*, die gerade das Menschenleben zum Thema haben, von der Menschenexistenz hervorzuheben suchen.

Es gibt noch einen Gesichtspunkt, von dem aus es sich lohnt, die Statiische und die Claudiansche Version des Hirtengleichnisses zu betrachten. In der Thebais handelt es sich um die Beschreibung einer ganz konkreten Situation. Der Hirt kehrt von den Bergen zurück, seine Herde ist von einem plötzlichen Wintersturm auseinandergetrieben worden und konnte dadurch von Wölfen vertilgt werden. Der Ausdruck *erile pecus* informiert auch von der Rechtsstellung des Hirten. Bei Claudian kann von solcher Bestimmtheit keine Rede sein. Der Hirt kehrt zu spät zurück, aber es ist nicht bekannt, woher. Nicht er allein weiß nicht, was die Katastrophe bewirkt hat, sondern auch der Erzähler selbst, die epische Stimme bietet zwei Möglichkeiten dar. Das bedeutet freilich nicht, daß nicht einmal er es weiß, sondern daß er auch hier eine distanzierende Attitüde zeigt: „Lasset uns als Beispiel einen Hirten nehmen, dessen Unglück das oder das bewirkt hat.“ Das betont, wie unbedeutend die äußeren Umstände sind: Es handelt sich nicht um einen Hirten, um ein bestimmtes Menschenwesen, sondern durch ihn um etwas Allgemeingültiges.

Haben wir bisher die Erwähnungen der Menschen erörtert, so untersuchen wir jetzt eine Partie, an der die Menschenlosigkeit des epischen Textes demonstriert werden kann: die Beschreibung des heiligen Hains am Fuße des Ätna, wo trotz der Betonung der religiösen Verehrung des Platzes (*religio loci*) jede Erwähnung der Menschen fehlt.

²⁶ Haud aliter saltu deuertitur orbus
pastor ab agrestum nocturna strage luporum,
cuius erile pecus siluis inopinus abegit
imber et hibernae uentosa cacumina lunae:
luce patent caedes; domino perferre recentes
ipse timet casus, haustaque informis harena
questibus implet agros, stabulique silentia magni
odit et amissos longo ciet ordine tauros.

²⁷ Davon erwähnt DUC (Anm. 8) 209 nur *pastor* und *inopinus*, während GRUZELIER (Anm. 11) a.l. mit Recht auch die Folgenden: *cuius pecus, stabuli, ciet*. Laut DUC dient die Imitation dazu, die Kriegssituation der Thebais in Erinnerung zu rufen, während GRUZELIER in einer schönen Notiz nachweist, wie sorgsam Claudian das Gleichnis auf die Situation der Ceres angewendet hat.

Inde timor numenque loco, nemorisque senectae
 parcitur, aetherisque nefas nocuisse tropaeis.
 Pascere nullus oues nec robora laedere Cyclops
 audet et ipse fugit sacra Polyphemus ab umbra.

(3,353–6)

Nicht einmal die Religiosität verrät hier etwas über das Verhältnis der Menschen und der Götter: Nach einigen allgemeinen Wendungen erfahren wir, daß die Zyklopen es nicht wagen, ihre Schafe dort zu weiden.

Gerade diese Menschenlosigkeit macht es im Epos möglich, die Göttergestalten weitgehend zu humanisieren.²⁸ Doch die Humanisierung bedeutet nicht etwa, daß irgendeine – sozusagen – Menschen-Götter-Dichotomie innerhalb der göttlichen Sphäre festgestellt werden kann.²⁹ Die naheliegendsten Kandidaten für eine so aufgefaßte Menschenposition wären Proserpina und Ceres. Für eine Menschenposition innerhalb der göttlichen Sphäre, denn Ceres, die in einem von Drachen gezogenen Wagen am Himmel fährt und zwei große Bäume als Fackeln gebraucht, kann keineswegs als Mensch aufgefaßt werden. Aber die ständigen Vorausdeutungen künftigen Unheils erwecken den Eindruck, als hätten diese Göttinnen sehr wenig Information über ihr eigenes Schicksal und wären gänzlich ausgeliefert. Das Ausgeliefertsein, die *ἀμυχανία*, ist eine typisch menschliche Situation, die, wie wir sahen, auch in der Menschendarstellung des *Raptus* eine zentrale Rolle spielt. Ein *prodigium* setzt eine göttliche, transzendente Sphäre voraus, aus der das Zeichen kommt. Aber im *Raptus* kommen die Zeichen für Ceres und Proserpina nicht von anderen Göttergestalten. Die transzendente Sphäre kann auch ein sympathetischer Zusammenhang aller Phänomene des Kosmos sein, aber was für ein Gott ist der, der von diesem Zusammenhang keine Kenntnis hat? Die Türflügel können wahr sagen (2,6f.), die Wangen der Göttin kennen die Zukunft (1,268: *praescia ora*), die Göttin selbst kennt sie nicht. Hier kann die Humanisierung der Göttergestalten angegriffen werden, aber das bedeutet nicht, daß Ceres und Proserpina eine Quasimenschenposition in der Götterhierarchie haben: Ihr Informationsmangel und ihr Ausgeliefertsein werden nur wegen der Tatsache betont, daß sie die Hauptrollen spielen und alle Intrigen sich gegen sie richten. Nicht einmal die anderen Götter verstehen die Welt besser. Wenn Venus, Diana und Pallas nach Sizilien fliegen, rufen sie eine Himmelserscheinung hervor, die einem Kometen, der den Menschen immer Unheil verkündet, ähnlich ist (1,231ff.). Aber wie kann jeder, der diese Erscheinung sieht, wissen, daß sie kein wirklicher Komet ist und deshalb keine Bedeutung für die Menschen hat? Und der Leser kann sicher sein, daß diese Erscheinung wirklich als eine Voraussage des künftigen Unheils der Proserpina aufgefaßt werden darf. In diesem Fall wissen die das *prodigium* gebenden Göttinnen selbst nicht, daß sie ein *prodigium* geben, und kennen – mit Ausnahme der in die Intrige eingeweihten Venus – die Zukunft selber nicht.

²⁸ Über die Humanisierung GRUZELIER (Anm. 11) passim. Aber sie meint, eine sehr wichtige Rolle spiele darin, daß die Göttergestalten auch weinen. Das kann nicht richtig sein, weil in der epischen Tradition als selbstverständlich gilt, daß die Götter weinen dürfen.

²⁹ Die Möglichkeit einer solchen Dichotomie scheint KIRSCH (Anm. 6) 236f. zu suggerieren.

Welche Schlußfolgerung können wir daraus ziehen? Das Interesse für die Menschenexistenz ist im Gedicht immer ein allgemeines, gilt also nie irgendwelchen konkreten Einzelheiten des Menschenlebens. Obwohl das Getreigeschenk als Wendepunkt der menschlichen Geschichte meines Erachtens nicht das eigentliche Zentrum der Botschaft des Werks ausmacht, zeigt seine starke Betonung doch eine sich auf möglichst allgemeine Probleme richtende Anschauungsweise. Aus diesem Grund erscheint es als wahrscheinlich, daß jene neueren Versuche, die den allgemeinen Beziehungen im Gedicht nachgehen und es als Weltgedicht zu interpretieren suchen,³⁰ uns den richtigen Weg zeigen können.

W. Fauth hat die Aufmerksamkeit darauf hingelenkt, daß die wiederholte Erwähnung der seismischen Erschütterungen und vulkanischen Eruptionen den Eindruck von Unbestimmtheit und Bedrohung erweckt.³¹ Nach den obigen Erörterungen darf noch das Gefühl des Ausgeliefertseins herbeigezogen werden. Fauth meint, dieses Gefühl der Bedrohung müsse sehr konkret, und zwar als Angst vor den an den Grenzen stehenden Barbaren, interpretiert werden, wozu das wiederholte Erwähnen der Giganten den Schlüssel gebe, weil sie sowohl im allgemeinen als auch in Claudians politischen Gedichten³² entweder den Goten oder den Usurpatoren gleichzusetzen sind.³³ Es ist wahr, daß wir Claudians ängstliche Attitüde besser verstehen können, wenn wir uns den politischen Hintergrund in Erinnerung rufen, aber als Werkinterpretation oder als quasi Enträtselung des Werks reicht es nicht aus. Dieses universalisierende Gedicht versucht sein Weltbild, obwohl es offensichtlich in der Erfahrung des geschichtlichen Augenblickes wurzelt, aus seiner Konkretheit heraushebend als allgemeingültig aufzufassen. Claudians Publikum wußte genau, daß das Reich von Barbarenvölkern gefährdet war, und es wäre überflüssig gewesen, ihm darüber in einem mythisch-allegorischen Gedicht Auskunft zu geben. Dagegen konnte die individuelle Version eines Mythos als Weltmodell enthüllen, wie die augenblickliche Lage sich zu den ewigen Gesetzen des Seins verhält.

Ich bin ganz einverstanden mit den voneinander unabhängigen, gleichzeitigen Schlußfolgerungen von Charlet und Ritoók, nach denen das Gedicht vom Bild der sich gegeneinander stemmenden, das Gleichgewicht der Welt gefährdenden Kräfte sowie davon handelt, daß Proserpinas Opfer diese Kräfte versöhnen, daß diese Opfergabe die Welt retten wird.³⁴ Ich möchte ihre Erörterungen nur in einigen Momenten ergänzen und präzisieren.

Es ist schon vorher gesagt worden, daß der Ätna als Treffpunkt von Oben und Unten zum Platz des Raubes wird,³⁵ und daß er die Kräfte des Unten nicht nur zügelt, sondern durch ständige Zerstörung und Opfer auch deren Angriff auf den Him-

³⁰ CHARLET und RITOÓK (Anm. 12)

³¹ W. FAUTH, *Concussio Terrae*: Das Thema der seismischen Erschütterung und der vulkanischen Eruption in Claudians „*De raptu Proserpinae*“, *A & A* 34, 1988, 63ff.

³² Eine ähnliche Interpretation der lateinischen Gigantomachie: W. KIRSCH, *Claudians Gigantomachie als politisches Gedicht*, in: *Rom und Germanien*, Berlin 1982, 92–98 = KIRSCH (Anm. 6) 221ff.

³³ FAUTH (Anm. 31) 74ff.

³⁴ CHARLET XLVII bzw. RITOÓK 157 (Anm. 12), wo natürlich die aus den ganzen Beweisführungen sich ergebenden Schlußfolgerungen zu finden sind.

³⁵ CHARLET XLVI und RITOÓK 157 (Anm. 12).

mel kanalisiert – nicht nur zügelt, sondern auch ausgleicht. In diesem Zusammenhang scheint Ceres sich in irgendeinem Irrtum befunden zu haben, als sie ihre Tochter gerade in Sizilien, und zwar *ingenio confisa loci* (1,142) versteckt hat. Vielleicht hat sie über das Befestigtsein der Insel ihre Instabilität und ihr Gefährdetsein vergessen oder, von der glänzenden Oberschicht getäuscht, die in der Tiefe wirkenden Kräfte außer Acht gelassen.³⁶ Es scheint mir aber wahrscheinlicher zu sein, daß sie aus Angst vor dem Raub, das heißt, die ihrer Tochter drohende Gefahr ahnend, sich einen Platz aussuchen wollte, der den Bedrohungen sonst immer widerstand, ohne jedoch zu wissen, daß die Kräfte der Tiefe unermesslich und unerkennbar sind und daß die Bewahrung des Gleichgewichts auch Opfer fordert. Die Fortdauer der Weltordnung ist keineswegs selbstverständlich, und der Ätna scheint in derselben eine sehr wichtige Rolle zu spielen. Auch Ceres besinnt sich erst später darauf, daß ein so wichtiger Ort nicht zum Versteck hätte ausgesucht werden sollen.

gemitu flammisque propinquis
Enceladi nequeunt umbracula nostra taceri.³⁷
(3,122–3)

Die nach dem Raub sich gegen Jupiter empörende Ceres scheint die Natur Siziliens besser zu verstehen. Sie schneidet die schönsten Bäume aus dem Hain, der der Erinnerung an den Gigantenkrieg geweiht ist, um sie als Fackeln zu gebrauchen, und sie zündet sie im Krater des Ätna an. Aus der Beschreibung der Fackelanzündung läßt sich darauf schließen, daß Ceres durch diese Geste ein Bündnis mit der Unterwelt gegen den Himmel eingehen will.

conpresso mons igne tonat claususque laborat
Mulciber: obducti nequeunt exire uapores.
coniferi micuere apices creuitque fauillis
Aetna nouis; stridunt admisso sulphure rami.
(3,96–99)

Ceres zündet ihre Fackeln an, aber auch die Kräfte des Ätna scheinen dadurch zuzunehmen. Auch die Worte der Ätna-Beschreibung aus dem ersten Buch klingen freilich nach. Ceres weiß jetzt die Kräfte der Tiefe zu gebrauchen, die sie damals außer acht gelassen hat. Damals sah sie, obwohl sie eine Vertreterin des Himmels war, die Tiefe nicht für etwas Feindliches an; jetzt, wo sie sich gegen den Himmel empört, meint sie in ihr eine Kampfgefährtin erblicken zu dürfen.

Laut Charlet stellt Proserpinas Webstück gerade jene Harmonie der Welt dar, die durch ihr Opfer zu retten ist.³⁸ Meines Erachtens erscheint aber diese Harmonie im Webbild – schon der Natur des Stoffes zufolge – wie etwas Ständiges, Ewiges und Unveränderliches. Proserpina grenzt die Teile der Welt mit klaren und undurch-

³⁶ RITOÓK (Anm. 12) 150.

³⁷ Cf. 1,154: Aetna Giganteos numquam tacitura triumphos.

³⁸ CHARLET (Anm. 12) XLIII f. Aber er irrt in dem Punkte, daß Proserpina wegen der Göttinnen mit ihrer Arbeit genau zu der Zeit aufhöre, als sie Plutos Reich sticht, und dadurch ihr eigenes Schicksal unbewußt prophezeie. Ab Vers 269f. ist es klar, daß sie schon an dem Oceanus arbeitet, als sie gestört wird.

dringlichen Linien ab. Dieses Weltbild steht in krassem Gegensatz zu dem, was das Werkganze aussagt, nämlich, daß diese Welt in Gefahr sei, jeder Zeit ihr Gleichgewicht verlieren zu können, welches deshalb ständige Opfer forderte. Proserpina wird sich bald besinnen, daß es ein naiver Irrtum war, die Grenze der Teile der Welt als etwas Undurchdringliches anzusehen.³⁹ Es scheint, als würde Proserpina durch ihr Opfer die Harmonie der Welt nicht nur wiederherstellen, sondern dies auf einem höheren Niveau tun. Zwischen den gegnerischen Teilen der Welt entstehen neue Verbindungen. Das würde heißen, Proserpina, indem sie die Welt auf ihrem Webstück darstellt, traue dem unsicheren und ach so gebrechlichen Gleichgewicht derselben Welt ewige Harmonie zu, obwohl doch gerade sie berufen ist, diese Harmonie zu stiften, aber (wenn man trotz des Mangels eines Werkabschlusses eine Annahme äußern darf) nicht durch den einmaligen Raub, sondern durch ihre alljährliche, ständige Opfergabe.⁴⁰

Daß das Gedicht einen solch harmonischen und beruhigenden Schluß bekommen hätte, kann man auf Grund des Mythos selbst für gewiß nehmen. Aber dieser erlösende Schluß des *Raptus* war nicht fertiggestellt worden. Man hat manches über ihn geschrieben, aber das Problem immer nur von der Seite der Werkentstehung betrachtet.⁴¹ Es wäre fruchtbarer, die Unvollendetheit vom Gesichtspunkt des Rezipienten aus zu sehen. Auf den heiteren Schluß deutet freilich schon der vorhandene Text hin, aber die Stimmung wird etwas trüb dadurch, daß besagter Schluß wegbleibt. Der Akzent wird dadurch nicht auf die Wiedervereinigung, sondern auf die Trennung von Mutter und Tochter, nicht auf die gestiftete Harmonie, sondern auf die ihr vorausgegangenen, unermeßlichen Qualen gelegt. In diesem Moment bringt Proserpina noch kein freiwilliges Opfer, um die Welt zu retten, sondern wird zu einem ihr unbekannten Zweck als Opfer dargebracht.

Im ersten und zweiten Buch kündigt ein ganzes System von Vorzeichen den Raub an. Danach beginnt ein nicht weniger trübes System durch Erwähnungen von Tod, Gestorbenen und Unterwelt, den Aufenthaltsort der Proserpina anzudeuten, welche Vorausdeutungen der Leser verstehen kann, nicht aber Ceres.⁴² Das erste System hat das Gefühl des Gefährdet- und Ausgeliefertseins erweckt, im dritten Buch ist die Katastrophe schon geschehen, das Gefährdetsein hört auf, an seinen Platz tritt Ceres' Ausgeliefertsein und Verlassenheit. Wenn Ceres sich gegen Jupiter empört, wendet sie sich nicht gegen die vom Hauptgott garantierte Weltordnung, sondern ge-

³⁹ Die Ovidianischen Reminiszenzen dieser Partie bedeuten eine Auseinandersetzung mit der Kosmogonie Ovids, wo die Teile der Welt infolge ihrer verschiedenen Natur, das heißt ein für allemal, voneinander getrennt sind.

⁴⁰ All das klingt nicht mit den Gedanken von CHARLET (Anm. 12) XLIII^f. und XLVII über das Retten, sondern mit denen des RITOÓK (Anm. 12) 157 über die Stiftung der Harmonie zusammen.

⁴¹ Mögliche Erklärungen für die Unvollständigkeit seien, heißt es: der Tod des Dichters, was natürlich die (übrigens unwahrscheinliche) Spätdatierung von A. CAMERON, *Claudian: Poetry and Propaganda at the Court of Honorius*, Oxford 1970, 463ff. voraussetzt; die Ungnade des Adressaten Florentinus und die Erschöpfung der Inspiration, P. FARGUES, *Claudian: Études sur sa poésie et son temps*, Paris 1933, 17; das Zurückschrecken vor der Langeweile der parataktischen Szenenreihe von Ceres' Suche nach ihre Tochter: KIRSCH (Anm. 6) 235.

⁴² DUC (Anm. 8) 135f. Als ein Symptom der Auflösung der Komposition betrachtet KIRSCH (Anm. 6) 232 das Aufhören der Vorausdeutungen nach dem Raub.

gen den Hauptgott persönlich, der sie und ihre Empfindungen nicht berücksichtigt. Sie steht allein zwischen dem Himmel und der Unterwelt und glaubt irrtümlich, die Unterwelt könne ihre Mitkämpferin sein, wo eigentlich ihr Hauptgegner steckt. Es kann keine größere Verlassenheit geben.

Man kann nicht wissen, wie sie sich mit ihrem Los versöhnt hätte, wie die Harmonie endlich zustande gekommen wäre. Wir wissen aber, daß das Opfer, das es kostet, kein geringes ist. Im *Raptus* hat die Pein ihren Sinn, hat ihr Endziel, aber da die Personen dieses Ziel nicht kennen, kann es ihnen ihre Qual nicht leichter machen. Und sollten sie es nachträglich erfahren, versagt der fehlende Schluß uns immer noch das auflösende Moment.

Ungarische Akademie der Wissenschaften
Institut für Literaturwissenschaften
Ménesi út 11-13.
H-1118 Budapest

ERIC W. HANDLEY

GOING TO HADES: TWO PASSAGES OF ARISTOPHANES, *FROGS* (786–794; 1–37)

The two passages discussed offer examples of the relationships between words and visual images in Aristophanes. *Frogs* 786–794 describes Sophocles' meeting with Aeschylus in Hades. Critics have argued over the text since Antiquity, and some have thought it corrupt or interpolated. The pattern of the poets' greeting is familiar from a type of Attic grave relief: it is essentially and recognizably a two-way process, and that may account for a sudden (but not unparalleled) change of subject in the narrative. *Frogs* 1–37 presents an image of Dionysus' journey, with his slave on a donkey, that reflects a long tradition of depictions of the Return of Hephaistos. He is recognized on sight as Dionysus disguised because he has Herakles' club and lionskin as well as his own yellow robe and high boots. The scene on a South Italian vase once in Berlin, with a Herakles figure knocking a door, and a slave on a donkey, may well derive from *Frogs*.

I

Ξα. κάπειτα πῶς

οὐ καὶ Σοφοκλῆς ἀντελάβετο τοῦ θρόνου;
 μὰ Δί' οὐκ ἐκεῖνος, ἀλλ' ἔκυσε μὲν Αἰσχύλον,
 ὅτε δὴ κατῆλθε, κἀνέβαλε τὴν δεξιάν·
 κἀκεῖνος ὑπεχώρησεν αὐτῷ τοῦ θρόνου. 790
 νυνὶ δ' ἔμελλεν, ὡς ἔφη Κλειδημίδης,
 ἔφεδρος καθεδεῖσθαι· κἂν μὲν Αἰσχύλος κρατῇ,
 ἔξειν κατὰ χώραν· εἰ δὲ μή, περὶ τῆς τέχνης
 διαγωνιῖσθ' ἔφασκε πρὸς γ' Εὐριπίδην.

Ar. *Frogs* 786–794

790 κἀκεῖνος ...? Is that Aeschylus or Sophocles? – or as Dover (1993) puts it, 'Who did what to whom?' Critics have been arguing the point since Antiquity. Aristophanes, it is plain, intends to clear the way for the imminent contest between Aeschylus and Euripides by providing a motive for Sophocles to stand aside from it, at any rate till he sees if Aeschylus wins or not. One wonders how such an ambiguity arose, and whether even now it can be resolved. I should like to offer one more try.

The discussion is opened by Kallistratos in a note given in Schol. 790 (ed. Chantry, 1999): *κάκεϊνος ὑπεχώρησεν αὐτῷ τοῦ θρόνου· Καλλίστρατος· οὐχ ὡς παραδεδωκότος Αἰσχύλου τὸν θρόνον τῷ Σοφοκλεῖ, ἀλλ' ὡς παραδεγμένου αὐτὸν καὶ αὐτοῦ add. Chantry* ὑποκεχωρηκότος. Schol. 789 has the note ὁ Σοφοκλῆς. According to the text as transmitted, Kallistratos takes *κάκεϊνος* to be Aeschylus; he accordingly interprets *ὑπεχώρησεν* as being weaker than 'hand over' (for that would make nonsense of the contest): on this view, Aeschylus in some sense welcomed Sophocles as a colleague and made a place for him.¹ That *κάκεϊνος* represents Aeschylus is the position maintained, among modern commentators, by Kells (1964), who quotes εἶξε δέ οἱ κλισμοῖο of Metaneira welcoming Demeter in the Homeric *Hymn to Demeter* (II. 191) – an offer which was refused. This interpretation has the advantage of allowing *κάκεϊνος* to mark the introduction of a new subject, and of making the relationship between Sophocles and Aeschylus a two-way one; it has the disadvantage of putting an interpretation on *ὑπεχώρησεν* which is not at once transparent, and therefore, given that Aristophanes is trying to make things plain, not very likely. Why would Aristophanes leave people to guess that Sophocles refused, or that the two poets (how could they?) somehow managed to share the Chair of Tragedy? If, with Chantry, we add αὐτοῦ to the scholiast's text, Aeschylus offers a welcome, and Sophocles withdraws. In the view taken in this paper, that is indeed what is being described; but I am not at all clear that such can have been the sense of Kallistratos' note, which purports to be an explanation of *ὑπεχώρησεν* as applied to Aeschylus.

The prevalent modern view, from Rogers (1902) and Oliphant (1909) onwards, is in fact that *κάκεϊνος* refers to Sophocles, and that it is he who *ὑπεχώρησεν*, that is, renounces the claim he might have made to the Chair in favour of Aeschylus: so Stevens (1955, 1966) and Dover (1993), as well as (among others) Tucker (1906), Stanford (1958; 1963), Del Corno (1985) and Sommerstein (1996). Just as μὰ Δί', οὐκ ἐκεῖνος (788) is said to emphasize behaviour characteristic of Sophocles ('Not he, for Heaven's sake.'), so, it is felt, *κάκεϊνος* in 790 emphasizes that this is Sophocles' way of behaviour in implied contrast with Euripides, not direct contrast with Aeschylus. Again, as can be seen from the arguments over its justification, the explanation is not immediately apparent from the context, and the efforts to find parallels for such a use of the pronoun are not encouraging.

There are ways to attack the text as corrupt. Interpolation has long been considered; and those who would cut the Gordian knot by deleting 790 include Wilamowitz (1929: 472, n. 2) and Fraenkel (1962: 163, n. 4), with a justification that strikes me as tenuous. Coulon (1928) prints his ingenious conjecture *κάκεϊνος*. Sommerstein (1996) is tempted by (but does not print) the suggestion ἔκυσσε μὲν Αἰσχύλος, made by Naber (1883: 35–6). This last idea has the merit, like the interpretation of Kallistratos from which we began, of giving Aeschylus some role in the situation, and not leaving everything to Sophocles, as do the other proposals mentioned.²

¹ It is interesting to note how this interpretation is reflected in the lexical entry in LSJ, s.v. ὑποχωρέω, I. 2. b: *κάκεϊνος ὑπεχώρησεν αὐτῷ τοῦ θρόνου* he (Aeschylus) gave Sophocles a share of the throne, Ar. Ra. 790 (not surrendered it, which would be παρεχώρησεν).

² For more, see the brief summary of earlier views in Oliphant (1909: 93, n. 1).

It is a danger of close verbal analysis (and our honorand would be the last man to want to give that up) that it can sometimes lead one not to see the wood for the trees.³ Surely if Aeschylus and Sophocles are to meet in Hades, the senior poet will not be portrayed as doing nothing at all. Can it not be that be that, in a single sequence of action, Sophocles gives Aeschylus a kiss, ἔκυσσε μὲν Αἰσχύλον, Aeschylus responds with a handclasp κἀνέβαλε τὴν δεξιάν, and Sophocles renounces any claim to the Chair, κἀκείνος, κτλ.? According to a sensible pronouncement by Weir Smyth (1920; 1956: § 943) 'When there is no danger of obscurity, the subject may shift without warning'. He offers two straightforward examples. More to the point here are two of those given by Kühner-Gerth (1898/1904: I, § 352, p. 35 e). First, Thucydides 2.65, writing of Pericles, has ὅσον χρόνον προὔστη τῆς πόλεως ἀσφαλῶς διεφύλαξεν αὐτήν, καὶ ἐγένετο ἐπ' ἐκείνου μεγίστη, where the new subject springs from αὐτήν, and the previous subject is represented in ἐπ' ἐκείνου. Then Plato, *Prt.* 320a–b, where Socrates tells the story of Pericles' unsuccessful guardianship of Alcibiades' brother Kleinias: Κλεινίαν, τὸν Ἀλκιβιάδου τουτοῦ νεώτερον ἀδελφόν, ἐπιτροπεύων ὁ αὐτὸς οὗτος ἀνὴρ Περικλῆς, δεδιώκῃ περὶ αὐτοῦ μὴ διαφθορῇ δὴ ὑπ' Ἀλκιβιάδου ἀποσπάσας ἀπὸ τούτου καταθέμενος ἐν Ἀρίφρονος ἐπαίδευσεν· καὶ πρὶν ἕξ μῆνας γεγενῆσθαι, ἀπέδωκε τούτῳ οὐκ ἔχων ὅτι χρήσαιτο αὐτῷ – '... there was Cleinias, the younger brother of our friend Alcibiades, of whom this very same Pericles was the guardian; and he being in fact under the apprehension that Cleinias would be corrupted by Alcibiades, took him away, and placed him in the house of Ariphron to be educated; but before six months had elapsed, Ariphron sent him back, not knowing what to do with him'. That is Jowett's original version (1871); in the revised version (1953), 'took him away' is replaced by 'snatched him away', and 'Ariphron sent him back' by 'Pericles sent him back to Alcibiades'. In theory, either the subject of ἀπέδωκε springs from Ἀρίφρονος, and Ariphron returns Kleinias to Pericles, as in the first version above, or (as in the second version) Pericles returns him to the company of Alcibiades; but surely the point that resolves the ambiguity is that Pericles as guardian has a right to act in the matter (even if his action proved to be ineffectual), and a responsibility to take the unmanageable boy back.⁵

Is there, one asks, anything else in the imagined situation in Hades which would encourage one to this view of the meeting of Aeschylus and Sophocles? I should like to bring in an image familiar to Aristophanes and his audience which modern discussion appears to have left out, namely that of the grave-relief in which

³ The discussion of the passage by RADERMACHER (1921; 1954) offers what is perhaps an extreme example, in which he persuades himself that because the language used allows us to do so, we are entitled to believe that it was the otherwise unknown Kleidemides, not Sophocles, who proposed to take on Euripides if Aeschylus lost.

⁴ We know from other sources that Pericles and his brother Ariphron assumed guardianship of the two boys on the death of their father in 447/6 BC, when Alcibiades was probably four or five years old and Kleinias still younger: DAVIES (1971: 17–18). Nothing dates the incident described, except that Alcibiades was old enough for his first military service in 432/1, and Kleinias a year or two later; Pericles died in 429/8.

⁵ NESTLE (1931), rightly recognizes the change of subject; ILDEFONSE (1997) calls attention to the ambiguity, but likewise decides for Ariphron to Pericles; J. and A. M. ADAM (1893) opt for Pericles to Alcibiades without considering the alternative.

two people clasp hands, especially the type in which one figure is seated on a throne. Fig. 1 gives an example.⁶ Extensive discussion of this gesture, notably in recent years by Davies (1985) and Pemberton (1987)⁷ makes it plain that even in the limited context of grave relief or funeral lekythos it may have more than one significance. In our context of Aristophanes, it aptly comes as a welcome from the enthroned Aeschylus to the new arrival, much as in Hyperides' *Epitaphios* (35) heroes of the past are thought of as being about to welcome (δεξιωσόμενοι) the glorious dead. Sophocles' kiss (we may think) removes the solemnity. It recalls, and perhaps echoes, the rapturous exchange at 754 between Xanthias and his new-found friend, the slave of Pluto with whom the conversation we are discussing takes place: Xanthias cries ὦ Φοῖβ' Ἀπόλλων, ἔμβαλέ μοι τὴν δεξιάν, καὶ δὸς κύσαι καὶ τὸς κύσον ... '... give me your hand and let me kiss you, and kiss back...'. Interestingly, the handshake and the first kiss are reciprocal, then the second kiss is to return the first. After his kiss, Sophocles' reaction to Aeschylus' handshake was the indication (however expressed in word or gesture) that he had not come as a rival. It may be that there is a little more to it than that. In arguing for ἔκυσσε μὲν Αἰσχύλος, a note by Fettes (1990) makes the point that in Homer the kiss on meeting is nearly always given 'to the one who has returned or arrived by the one who has been there all the time'. If that were thought by Aristophanes and his audience to be the normal situation, Sophocles' action could have been thought to show an extra impulse of courtesy in initiating the greeting, rather in the way that the slave Pyrrhias in Menander's *Dyskolos* at 104–7, wishing (as he says) to be friendly and polite, hails Knemon from a distance instead of waiting to be greeted by him as a visitor. It could be useful to remember, in the words of Robert Garland (1985: 76), that 'afterlives, after all, are not the creations of logical positivists'.

II

It is my hope that Zsigmond Ritoók's interest in ancient comedy will have carried him with interest, if not with assent, through the syntactical arguments and the paralinguistics of the discussion given above. I add to the offering something lighter and simpler, in remarking briefly on the effect of Aristophanes' design of the opening of the *Frogs*. As in other plays, and very effectively here, verbal and visual humour are combined.⁸

⁶ Athens, Piraeus Museum 386, from Salamis: CLAIRMONT (1993: II.168-9, under 2.227), with full references; FRIIS JOHANSEN (1951; fig. 20); KURTZ · BOARDMAN (1971:140).

⁷ I owe both references to Clairmont (1993: introductory vol, 115 n. 10); many more are to be had from these three publications to supplement the basic survey by FRIIS JOHANSEN (1951). In the group of vases studied by SHAPIRO (1990), to whom Richard Green refers me, the rule is, as proposed, that 'when a handshake joins a hero or a god, its meaning is neither greeting nor farewell, but rather is a symbol of a special bond between the two... When, however, two mortals shake hands, it is always a gesture of farewell'.

⁸ Interpretation of the opening scenes of the plays has sometimes suffered in the past from an excessive concentration on their qualities as texts for reading rather than as texts for performance: see, for instance, HANDLEY (1993: 97–104) on *Acharnians* and *Knights*.



Fig. 1. Hippomachos and Kallias: an Attic grave relief from Salamis in the Piraeus Museum

Fig. 2 is one of many versions of the Return of Hephaistos, in which we see the lame god riding on a mule or a donkey, escorted by Dionysus and other revelling companions: he had imprisoned Hera in a throne designed as a trap from which only he could set her free, and now Dionysus has overcome his resistance with wine and persuasion, and the Queen of Heaven will be released.⁹ It is not suggested that the

⁹ Fig. 2 is an early example from vase painting, the Corinthian column-krater, London, British Museum B42, assigned to 500/475 BC: *LIMC* III (1986) s.v. Dionysus, no. 549 = IV (1988) s.v. Hephaistos, no. 130; GREEN-HANDLEY (1995) 15f. and Fig. 1. Near-contemporary with *Frogs* (assigned to about 410 BC) is the oenochoe in New York, Metropolitan Museum of Art 08.258.22, this time with



Fig. 2. The Return of Hephaistos: a sixth-century Corinthian vase in the British Museum

beginning of *Frogs* makes any direct reference to any given version of this scene, any more than that the meeting of Aeschylus and Euripides in Hades makes any direct reference to a particular grave relief. But the familiarity of the pattern, with numerous variants and derivatives in art, and a background in literature which includes, much earlier in the century, Pindar and the comic poet Epicharmus¹⁰, make it possible for Aristophanes to play his familiar game of teasing the audience and exciting their expectations at the start of the play without the need to explain that an adventure of Dionysus is involved.

An adventure, and of course a comic one. Dionysus has the fat, padded costume of the comic actor (he is called γάστρων, 200) he is recognizable on sight from his yellow robe and high boots, but has also the equally characteristic insignia of Herakles, the lionskin and the club (46-47). His companion, riding the donkey, is also a bizarre sight, with the luggage for the journey on a carrying pole over his shoulder as he sits there. While this spectacle registers, two sets of comic routine are deployed to warm the fans up, while taking them no further towards the object of the adventure. 'One of the usual, master, that the audience always laugh at?' begins the slave Xanthias. The mythological image, already subverted by the incongruities of Dionysus' costume and Xanthias' remarkable performance with the carrying pole, is given a new twist when Dionysus takes on his here-and-now role as god of the

Dionysus and Hephaistos together on a mule: *LIMC* III, s.v. Dionysus, no. 565, with plate and further references.

¹⁰ Pindar, frg. 295 Bowra, 283 MAEHLER; Epicharmus, *Komstai or Hephaistos*, frgg. 84-6 Kaibel, 47-9 Olivieri: see HANDLEY (1985: 365) and GREEN-HANDLEY, as quoted above n. 9

theatre. Aristophanes has the actors make comic capital by ostensibly refusing to use, while actually using, a stock joke about pressure on the bowels – as rival dramatists (so he says) constantly do. The second routine consists of verbal quibbling over the strange donkey-ride: can Xanthias claim to be a carrier when he is himself being carried? – *πῶς φέρεις γάρ, ὅς γ' ὄχει;* (25, and on in the following lines).¹¹ The pair, with one more rather lugubrious joke by Xanthias (33–4), are then near the house which was to be Dionysus' first port-of-call: he knocks violently ('like a charging centaur', 38f.); and is faced not by a slave porter, but by the real Herakles in person. Spectacle and comic by-play is about to turn to exposition and dramatic development.¹²

There is some evidence – not completely straightforward – for the visual impact of this opening of *Frogs*, in the shape of a dramatic scene on an Apulian bell-krater once in Berlin that is assigned to 375/50 BC: here Fig. 3.¹³ After a chequered career in academic discussion since it was acquired from a dealer in Naples in 1847, it has recently attracted renewed attention as the result of a perceptive discussion by Taplin (1993: 45–7), and is acknowledged as a possible illustration of *Frogs* by Sommerstein (1996: 157) among others. The stage set, with its altar, is viewed, as not uncommonly, from one side, spectators' left. An actor with the mask of Herakles, nude in his comic tights but for the flapping lionskin that he has brought along, is assaulting a door with his club: we see the pillar that frames it. Accompanying him, a slave on a donkey with a bundle on a carrying pole over his right shoulder. Nothing, it seems, to do with Dionysus; and yet the slave-and-donkey routine and the violent attack on the door seem to correspond well with what we learn from the text of the play. Following on the recognition of a key scene of *Thesmophoriazousae* in a bell-krater attributed to the Schiller painter, and assigned to *ca.* 380–370 BC,¹⁴ there is no way to rule out *a priori* the possibility that the comic scenes depicted by South Italian vase-painters include some from favourite plays of Athenian Old Comedy. With hundreds of plays lost, and with comic motifs recurring freely in those we know of, it may clearly be that our Herakles at the door is unconnected with *Frogs*. The author may yet have borrowed, consciously or not, from *Frogs*; the vase-painter may, deliberately or not, have simplified the scene of *Frogs* as staged, or he may be working derivatively from someone else's depiction of the play. What does come to mind, when one looks at the scene given by the vase painter alongside the scene presupposed by the text, is

¹¹ In the similar 'warm-up' routine at the beginning of *Thes.*, Euripides is made to dazzle his kinsman with some verbal by-play on seeing and hearing, 5ff.

¹² The goal of the quest is not revealed until 65–70, in the course of the lively exchange with Herakles, though there are hints earlier that there is a plan and that Dionysus is keeping Xanthias (just like the audience) in suspense about it. The optatives *ταλαιπωροῖτο... φέροι* in 24 and the imperfect *ἔδει* in 37, as in 12, all look back from the present to the origins of the situation in the past: KG II. 382, l. 146f. It is an accepted feature of exposition scenes that one partner in a dialogue has little or no idea what is happening, even if, in a real-life situation, that would be a surprise.

¹³ Berlin, St. Museen F3046: missing, presumed lost or destroyed. BIBER (1961: *HT*² 487); TRENDALL (1967: *PhV*² 22), GREEN–TRENDALL (in preparation, *PhV*³ Ap15); TAPLIN (1993: *CA* 13.7).

¹⁴ Würzburg, Martin von Wagner Museum 115697. For discussion and further references, see TAPLIN (1993: 36–40 with pl. 11.4); GREEN–HANDLEY (1995: 52f. with Fig. 27); *PhV*³ Ap51.



Fig. 3. Herakles at the door: a scene of Comedy on a South Italian vase once in Berlin

the advantage enjoyed by Aristophanes. With the visual and conceptual model given by the 'Return of Hephaistos' motif, and with the dimensions of time and dialogue given by theatrical production, he can both create the ambiguity of a Dionysus-Herakles figure and exploit the resolution of that ambiguity.¹⁵ A vase painter's scene which shows a single moment has fewer options. If the choice is to simplify Dionysus-Herakles to Herakles at a moment when Dionysus is at his most Herakles-like, the vase will have to have sold on its recall of that key moment, and with neglect of the double identity of its principal which has so great an impact in the theatre. Unfortunately, perhaps, the interests of theatrical historians and those of vase-painters and their clients do not always coincide in matters of documentary realism. My present inclination is to side with those who accept the 'Herakles at the door' scene as a possible derivative of *Frogs*. Obviously, it would then have a link with its original more direct than the suggested relationship of the opening of the play to the 'Return of Hephaistos' motif. Perhaps our honorand will take a brief pleasure in contemplating these thoughts; he will not need to be told that if we were

¹⁵ The club and the lionskin play their part again when the pair reach the door of Pluto's palace in Hades, and the violent knocking of the earlier scene is echoed. These are the means by which the 'Herakles' identity is transferred to Xanthias and back again, 495–7, 528, 581–9; other differences between the figures of the god and the slave, including their masks, are for this purpose ignored, except for the touches of comic irony in the compound name Ἡρακλειοξανθείας (497) and in the reference to Dionysus' high boots at 557, when he is supposed to be Herakles.

to go on from here, we should face issues of depiction rather beyond the range of a journey to Hades.¹⁶

REFERENCES

- ADAM, J. and A. M. (1893): *Platonis Protagoras*. Cambridge.
- BIEBER, Margarete (1961): *The History of the Greek and Roman Theater*. Second edition. Princeton.
- CHANTRY, M. (1999): *Scholia in Aristophanem*, III. 1a. Groningen.
- CLAIRMONT, Christoph W. (1993): *Classical Attic Tombstones*. Kilchberg, Switzerland.
- COULON, V.–VAN DAELE, H. (1928 (and reprints)): *Aristophane*, tome IV. Paris.
- DAVIES, Glynys (1985): The significance of the handshake motif in classical funerary art, *AJA* 89: 627–640.
- DAVIES, J. K. (1971): *Athenian Propertied Families*. Oxford.
- DEL CORNO, D. (1985): *Aristofane, Le Rane*. Naples.
- DOVER, Kenneth (1993): *Aristophanes, Frogs*, edited with introduction and commentary. Oxford.
- FETTES, J. (1990): *Aristophanes, Frogs* 754–5 and 786–91. *Liverpool Classical Monthly* 15: 132–8.
- FRAENKEL, Eduard (1962): *Beobachtungen zu Aristophanes*. Rome.
- FRIIS JOHANSEN, K. (1951): *The Attic Grave-Reliefs of the Classical Period*. Copenhagen.
- GARLAND, Robert (1985): *The Greek Way of Death*. London.
- GREEN, J. R. (1991): On Seeing and Depicting the Theatre in Classical Athens. *Greek, Roman & Byzantine Studies* 32: 15–30.
- GREEN, J. R. (1994): *Theatre in Ancient Greek Society*. London.
- GREEN, J. R. (1995): Theatrical motifs in non-theatrical contexts on vases of the later fifth and fourth centuries, in Alan GRIFFITHS, ed.: *Stage Directions*, *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, Supplement 66. London.
- GREEN, Richard HANDLEY, Eric (1995): *Images of the Greek Theatre*. London.
- HANDLEY, E. W. (1985): Comedy, in P. E. EASTERLING B. M. W. KNOX, eds: *The Cambridge History of Classical Literature* I. 355–425. Cambridge.
- HANDLEY, E. W. (1993): *Aristophanes and his Theatre*, in J.-M. BREMER E. W. HANDLEY: *Aristophane. Entretiens Hardt XXXVIII*: 97–123. Geneva.
- ILDEFONSE, Frédérique (1997): *Platon. Protagoras. Traduction inédite, introduction et notes*. Paris.
- JOWETT, B. (1871; 1953): *The Dialogues of Plato*. Fourth edition, revised by order of the Jowett Copyright Trustees. Oxford.
- KELLS, J. H. (1964): *Aristophanes, Frogs* 788–92. *CR* 14: 232–5.
- KÜHNER, R.–GERTH, B. (1898/1904): *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, I–II. Hanover.
- KURTZ, D.C. and BOARDMAN, J. (1971): *Greek Burial Customs*. London.
- NABER, S. A. (1883): *Observationes criticae in Aristophanem*. *Mnemosyne* 11: 21–46.
- NESTLE, Wilhelm (1931; 1978): *Platon. Ausgewählte Schriften, IV: Protagoras*. Achte Auflage, mit Ergänzungen von Heinz Hoffmann. Stuttgart.
- OLIPHANT, S. G. (1909): An Interpretation of *Ranae*, 788–790, *TransAmPhilAss.* 40: 93–8.
- PEMBERTON, E. G. (1989): The dextiosis on Attic Gravestones. *MedArch* 2: 45–50.

¹⁶ Without implicating him, I should like to acknowledge here how much I have learnt of these matters from Richard GREEN, not least from his paper 'On Seeing and Depicting the Theatre in Classical Athens' (GREEN 1991). A good example of the way in which favourite motifs can generate new images is the group of serenade scenes discussed by GREEN (1994: 118f. with Figs 5.10 and 5.11; 1995: 109f. with Plate 10a–d): their background in Comedy includes Aristophanes, *Ecclesiazusae* 877–981; their best known representative is possibly London, British Museum F150, as in BIEBER (1961: *ITT*²501) and GREEN–HANDLEY (1995: 55f. with Fig. 31).

Cordial acknowledgement is also made here for Fig. 1 to the Second Ephorate for Prehistoric and Classical Antiquities in Athens; for Fig. 2 to the Photographic Service of the British Museum in London; for Fig. 3 (after M. BIEBER: *Denkmäler zum Theaterwesen im Altertum*. Berlin 1920, Abb. 80), I am indebted to Mr. Nigel CASSIDY, Faculty of Classics, Cambridge.

- RADERMACHER, L. (1921; 1954): Aristophanes' 'Frösche'. Zweite Auflage...besorgt von Walther Kraus. Vienna.
- ROGERS, B. B. (1902): The Frogs of Aristophanes. London.
- SHAPIRO, H. A. (1990): Comings and Goings. The Iconography of Departure and Arrival on Attic Vases, *Metis* 5: 113-123.
- SOMMERSTEIN, A. (1996): The Comedies of Aristophanes, vol. 9, *Frogs*. Warminster, England
- STANFORD, W. B. (1958; 1963): Aristophanes, *Frogs*. London.
- STEVENS, P. T. (1955) Aristophanes, *Frogs* 788-794, *CR* 5: 235-7.
- STEVENS, P. T. (1966): Aristophanes, *Frogs* 788-92, *CR* 16: 2-4.
- TAPLIN, Oliver (1993): Comic Angels, and other approaches to Greek Drama through Vase-Paintings. Oxford.
- TRENDALL, A. D. (1967): Phlyax Vases. Second edition, *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, Supplement 19. London. Third edition (by J. R. Green) in preparation.
- TUCKER, T. G. (1906): The Frogs of Aristophanes. London.
- v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. (1929): *Lesefrüchte*. *Hermes* 64: 458-90
- WEIR SMYTH, Herbert (1920; 1956): Greek Grammar. Revised by Gordon M. Messing. Harvard.

Trinity College
Cambridge CB2 1TQ
United Kingdom

JÁNOS HARMATTA

HERODOT UND DIE ALTPERSISCHE NOVELLE

Vor mehr als hundert Jahren, ist eine wichtige Abhandlung „Über griechische Novellendichtung und ihren Zusammenhang mit dem Orient“ von E. Rohde erschienen.¹ In dieser Arbeit versuchte Rohde einerseits die Novelle im Vergleich zum Epos, Märchen, Roman und zur Tierfabel als eine besondere, selbständige Literaturgattung zu charakterisieren, andererseits wollte er gegenüber der Theorie von Benfey über den orientalischen Ursprung der griechischen Novellen den Nachweis erbringen, daß die Priorität griechischer Erfindung auch auf diesem Gebiet wahrscheinlich sei. Der Standpunkt von Rohde in dieser Frage war weitgehend durch seine Auffassung der Novelle als einer *frei erfundenen* Erzählung bestimmt, die ihn dazu verleitet hat, die historische Novelle von seinem Novellenbegriff ausschließen zu wollen. So sprach er nur über die „Neigung zu einer novellistisch-fabulierenden Auffassung und Darstellung der Geschichte“ bei Herodot, die er aber dann für die ganze Entwicklung der griechischen Geschichtsschreibung für charakteristisch hielt.² Den hauptsächlichsten Unterschied zwischen Roman und Novelle hat Rohde darin erblickt, daß der Roman als ein wesentlich psychologisches Kunstwerk „die Entwicklung eines oder mehrerer Individuen in einer Reihe bedeutsamer Erlebnisse darzustellen hat“, während uns die Novelle „in drastischen Bildern merkwürdige sittliche Verhältnisse von Menschen unter einander“ aufführt, indem sie „mehr auf diese Verhältnisse als auf die Individuen, welche uns nicht an und für sich, sondern nur in diesen besonderen Stellungen und Verhältnissen interessieren sollen“, den Blick richtet.³

Die Anschauungen von Rohde haben die Forschung lange Zeit beeinflusst. Erst nach dem Ersten Weltkrieg hat W. Aly⁴ den Versuch unternommen, sie bis zu einem gewissen Grad zu korrigieren. Diese Tendenz zeigt sich schon in seinem Novellenbegriff, insofern er in den Novellen Erzählungen erblickt, „bei denen das Menschliche die Bedeutung der historischen Einzelperson überragt, die zufällig zu ihrem Trä-

¹ Verhandlungen der XXX. Philologen-Versammlung zu Rostock 1875. Leipzig 1876, 55–79.

² E. ROHDE: Der griechische Roman und seine Vorläufer.² Leipzig 1900, 583.

³ E. ROHDE: a.a.O.

⁴ W. ALY: Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot und seinen Zeitgenossen. Göttingen 1921.

ger geworden ist“.⁵ Wohl entspricht dieser Novellenbegriff im allgemeinen demselben von Rohde, aber die leichte Veränderung „historische Einzelperson“ für „Individuum“ gestattet Aly die historische Novelle und dadurch zugleich auch Herodots novellistische Darstellungskunst in seine Betrachtung heranzuziehen. Gleichzeitig hat Aly auch darauf hingewiesen, daß wir – obwohl Rohdes Annahme, wonach die Motive, aus welchen z.B. Herodots Erzählungen aufgebaut sind, griechisch sein können, richtig sein dürfte – durch andere Gründe gezwungen sind, „*die Entstehung wenigstens vieler dieser Novellen im außergriechischen Sprachgebiet*“ zu suchen. So betont er aufgrund der Analyse von verschiedenen Novellenelementen, daß diese Einzelheiten (wie z.B. „das Auge des Königs“ bei dem Spiel, das den jungen Kyros verriet) „in griechischem Munde nur in bewußter Imitation der fremden Sitte“ entstanden sein könnten, während „in einer aus dem Persischen nacherzählten Geschichte“ solche Erscheinungen selbstverständlich sind. Allerdings gibt er selbst zu, daß es sich gar nicht darum handeln kann, „Orientalismen etwa in Herodots Sprache zu finden“.⁶

Gegen Rohdes Ansicht über die freie Erdichtung der Novellen hat dann auch A. Jolles Stellung genommen⁷, obwohl er unter diesem Begriff vielleicht etwas anderes verstanden hat. In Jolles' Novellenbegriff tritt das Ereignis anstatt der „sittlichen Verhältnisse von Menschen untereinander“ in den Vordergrund, wenn er behauptet, daß die Novelle „bestrebt ist, eine Begebenheit oder ein Ereignis von eindringlicher Bedeutung zu erzählen in einer Weise, daß sie uns den Eindruck eines tatsächlichen Geschehens gibt, und zwar so, daß uns das Ereignis selbst wichtiger erscheint als die Personen, die es erleben.“⁸

Von weiteren Erkenntnissen auf dem Gebiet der antiken Novellenforschung sei eine Beobachtung von E. Bickel erwähnt, wonach die Novelle „das rationale Motiv, die psychologische Feinheit als Triebfeder des Geschehens an Stelle des Märchenmotivs“ setzt.⁹ Was die literaturgeschichtliche Stellung der Novelle betrifft, hat Bickel darauf hingewiesen, daß „insofern die Vergangenheit durch die novellistische Erzählungsweise erfaßt wurde, ... diese eine Vorstufe der Geschichtsschreibung“ war.¹⁰

Endlich wurde die Novelle von K. Reinhardt sehr klar von der Anekdote abgegrenzt¹¹, wobei er unter Novelle nichts anderes verstand, „als die erzählbare, *runde Geschichte*, mit Eingang und Ausgang, gleichviel wie vollkommen oder unvollkommen sie einer vermutlichen 'historischen' Realität, die ihr zugrunde liegen mag, gerecht wird“. Sehr wichtig ist die Beobachtung, wonach es zur Novelle „verteilter Rollen, der Zuhörerschaft und des Erzählers“ bedarf und daß vor uns in den Novellen Situationen erscheinen, die an Zeiten, Völkern und Gesellschaften in viel größerem

⁵ W. ALY: a.W. 238.

⁶ W. ALY: a.W. 254 ff.

⁷ A. JOLLES: Einfache Formen.² Halle/Saale 1956.

⁸ A. JOLLES: a.W. 192.

⁹ E. BICKEL: Lehrbuch der Geschichte der römischen Literatur. Heidelberg 1937, 225.

¹⁰ E. BICKEL: a.W. 516.

¹¹ K. REINHARDT: Herodots Persergeschichten. Geistige Überlieferung. Berlin 1940, 143.

Maße als einzelne Novellenelemente verhaftet sind.¹² Dadurch, daß Reinhardt die Situationen in den Vordergrund der griechischen Novellenforschung rückte, belebte er – gewiß ohne davon zu wissen – „die merkwürdigen sittlichen Verhältnisse von Menschen unter einander“, wie die Novelle seinerzeit von Rohde verstanden war, wieder.

Durch feine Analyse der Novellensituationen bei Herodot versuchte Reinhardt die altpersische Herkunft einer ganzen Reihe herodoteischer Novellen nachzuweisen, während er in der Erscheinung, daß sich die persischen Novellen, als sich Herodots Darstellung dem großen Entscheidungskampfe nähert, mehr und mehr zu geschichtlichen Zusammenhängen verbinden, schon eine Leistung griechischen literarischen Schaffens erblickte. Seine Ergebnisse wurden dann von Á. Szabó¹³, Fr. Altheim¹⁴, H. R. Immerwahr¹⁵ und anderen vielfach ergänzt, verfeinert, berichtigt oder sogar in Zweifel gezogen. Zuletzt hat die große Monographie von K. von Fritz¹⁶ jedoch den Novellen von Herodot als einer literarischen Form keine Aufmerksamkeit gewidmet.

Die Ungewißheit in der Beurteilung des Verhältnisses zwischen den herodoteischen und den altpersischen Novellen wird in der aktuellen Lage der Forschung in erster Linie dadurch verursacht, daß die Existenz der altpersischen Novelle selbst unbeweisbar erscheint. Dazu wäre einerseits der Nachweis von „Orientalismen in Herodots Sprache“, andererseits das Vorhandensein von ähnlichen Novellensituationen in der altpersischen Literatur wie bei Herodot notwendig. Im folgenden möchten wir mit wenigen Beispielen veranschaulichen, daß man diese Erfordernisse der literargeschichtlichen Forschung heute einigermaßen schon erfüllen kann.

Um das Verhältnis zwischen den herodoteischen und altpersischen Novellen klären zu können, haben wir in erster Linie die Frage der sogenannten Orientalismen in Herodots Sprache zu untersuchen. Unter sprachlichen Orientalismen verstehen wir jedoch nicht alle beliebigen Novellenelemente von orientalischer Herkunft, die nicht nur auf literarischem Wege in die herodoteischen Novellen gelangt sein konnten, sondern – wie z.B. die altpersische Administration und die Würdenträger der königlichen Hofhaltung – aus dem alltäglichen Leben durch den Kontakt mit den Persern bekannt waren. Vom Gesichtspunkt der herodoteischen Novellen können allein jene sprachlichen Orientalismen relevant sein, die von literarischem Charakter sind, d.h. deren Übernahme nur auf literarischem Wege erfolgt sein konnte. Es kann sich also in erster Linie um die griechischen Entsprechungen von altpersischen Formeln, von altpersischem Erzählungsstil, von der inneren Form von Literaturgattungen handeln. Von diesen Erfordernissen kann man am besten dem ersten und zweiten mit Hilfe der altpersischen Inschriftentexte nachkommen. Aber für die Erfüllung der dritten Forderung stehen uns keine altpersischen literarischen Texte (z.B. Novellen, die

¹² K. REINHARDT: a.a.O.

¹³ Á. SZABÓ: *Óperzsa novellák.* (Altpersische Novellen.) Budapest 1948 und *Herodotea. Acta Ant. Hung.* 1 (1951) 75–88.

¹⁴ FR. ALTHEIM: *Literatur und Gesellschaft im ausgehenden Altertum.* II. Halle/Saale 1950, 158–177 (Persische Geschichten des Herodot).

¹⁵ H. R. IMMERWAHR: *Tat und Geschichte bei Herodot.* In: *Herodot. Eine Auswahl aus der neueren Forschung.* Hrsg. von W. MARG. München 1962. 497 ff.

¹⁶ K. VON FRITZ: *Die griechische Geschichtsschreibung.* I. Berlin 1967.

in altpersischer Sprache erhalten geblieben sind) zur Verfügung. Es gibt immerhin eine Möglichkeit, eine gewisse Vorstellung von der inneren Form und vom Erzählungsstil der altpersischen Novelle mit Hilfe der mittelpersischen Literatur gewinnen zu können. Während sich nämlich die Novelle in der altgriechischen Literatur einerseits zu Roman, andererseits zu Geschichtsschreibung weiterentwickelt hatte, ist die historische Novelle bei den Persern als Literaturgattung erhalten geblieben. Herodots Novellenstil läßt sich auf diese Weise unmittelbar mit den Novellenkränzen des mittelpersischen Tatenbuchs von Ardašīr, dem Sohne Pābags (*Kārnāmag ī Ardašīr ī Pābagān*) vergleichen.

Was die altpersischen Formeln betrifft, können wir in erster Linie auf zwei interessante Beispiele hinweisen. Als Dareios nach seiner Rückkehr vom skythischen Feldzug zu Histiaios, dem griechischen Tyrannen von Myrkinos einen Boten schickte, begann seine Botschaft auf die folgende Weise: Ἰστιαῖε, βασιλεὺς Δαρείος τάδε λέγει „Histiaios, König Dareios kündigt das folgende an“.¹⁷ Diese Formel entspricht genau der altpersischen Einleitungsformel der Äußerungen des Großkönigs: *θᾶτιν Dārayavauš xšāyaθiḡya* „König Dareios kündigt an“.¹⁸ Das andere Beispiel ist eine Art von Aufzählung. Als Xerxes sich entschlossen hatte, gegen die Griechen ins Feld zu ziehen, hat er folgendes Gelübde getan: μὴ γὰρ εἶην ἐκ Δαρείου τοῦ Ὑστάσπεος τοῦ Ἀρσάμεος τοῦ Ἀριαράμνεω τοῦ Τείσπεος τοῦ Κύρου τοῦ Καμβύσεω τοῦ Ἀχαιμένεος γεγονώς, μὴ τιμωρησάμενος Ἀθηναίους „ich will nicht Abkomme von Dareios, (des Sohnes) des Hystaspes, (des Sohnes) des Arsames, (des Sohnes) des Ariaramnes, (des Sohnes) des Teispes, (des Sohnes) des Kyros, (des Sohnes) des Kambykses, (des Sohnes) des Teispes, (des Sohnes) des Achaimenes sein, wenn ich mich an den Athenern nicht räche“.¹⁹ Der Stammbaum von Xerxes ist in keinem altpersischen Dokument überliefert, seine Abstammung wird mit den Worten *Dārayavahauš xšāyaθiḡyahyā puça Haxāmanišiya* „Sohn des Königs Dareios, der Achämenide“ in seinen Inschriften immer kurz erledigt.²⁰ Trotzdem läßt sich sein Stammbaum mit Hilfe der Inschrift des Dareios (in Bisutūn) zuverlässig rekonstruieren und zwar auf die folgende Weise: *Dārayavauš, Vištāspa, Aršāma, Ariyāramna, Čaišpiš, Haxāmaniš*.²¹ Die sechs Glieder dieses Stammbaums entsprechen genau den fünf ersten und dem letzten Namen in Herodots Aufzählung, wo jedoch zwischen den fünf ersten und dem letzten noch die Namen Kyros, Kambykses und Teispes stehen. Auf Grund des zweifachen Vorkommens des Namen *Teispes* könnte man daran denken, daß bei Herodot ein Irrtum vorliegt, aber die Erwähnung der Namen *Kyros* und *Kambykses* kann mit dieser Hypothese nicht erklärt werden.

Für die Lösung des Problems sei daran erinnert, daß die Dynastie der Achämeniden zwei Linien hatte: die Linie des *Kyros* und diejenige des *Dareios*. Die Linie des Dareios ist aus der Inschrift von Bisutūn bekannt, während sich der Stammbaum von Kyros dem babylonischen Text des Kyros-Zylinders entnehmen läßt. In diesem Dokument gibt Kyros seinen Stammbaum auf die folgende Weise an: Sohn des *Kam-*

¹⁷ Herodot V.24.

¹⁸ Vgl.z.B. DB I 3-4, 6, 9 usw.

¹⁹ Herodot VII 11,2.

²⁰ Vgl.z.B. XPc 8-9.

²¹ DB I 2-6.

buziia, Enkel des *Kuraš*, Großkel des *Šišpiš*²², d.h. wir finden hier dieselben drei Namen wieder, die Herodot zwischen den fünf ersten und dem letzten Namen des Stammbaums von Xerxes aufgezählt hat. Daraus folgt, daß die Xerxesnovelle des Herodot die zwei Linien der Achämenidendynastie miteinander verbunden hatte. Der Grund für dieses Verfahren war kein Irrtum, sondern es gründete sich auf die Tatsache, daß sich die zwei Linien der Achämenidendynastie in der Person des Xerxes vereinigten. Seine Mutter war nämlich *Atossa* (< altpersisch **Hutausā*), die Tochter des Kyros, sie stammte folglich aus der anderen Linie der Achämeniden. Somit konnte Xerxes auch die Könige der anderen Linie der Achämeniden wohl mit Recht unter seinen Ahnen aufzählen.

Die altpersische Quelle der Xerxesnovelle hat die zwei Linien der Achämeniden so vereinigt, daß sie zuerst die väterlichen Ahnen d.h. Darcios, Hystaspes, Arsames, Ariaramnes, Teispes, dann die mütterlichen Ahnen des Xerxes, d.h. Kyros II., Kambyzes, Kyros I., Teispes und zuletzt den Stammvater Achaimenes aufgezählt hat. Auf diese Weise kamen jedoch die Namen Teispes und Kyros in der Liste zweimal vor, was dann in der Textüberlieferung des Herodot Verwirrung verursacht hatte. Die griechischen Leser des Herodot hatten keine unabhängige Kenntnis über den Stammbaum des Xerxes und glaubten, daß das zweimalige Vorkommen der Namen Kyros und Teispes einem Versehen zuzuschreiben sei. So hat man zuerst den Namen des Kyros I. aus der Liste getilgt, später wurde auch der Name Teispes wenigstens in der Kodexfamilie RSV aus dem Text ausgelassen.

Da der Stammbaum des Xerxes weder in altpersischen Dokumenten vorkommt, noch den griechischen Geschichtsschreibern bekannt war, läßt sich seine Kenntnis bei Herodot nur damit erklären, daß die Xerxesnovelle bei Herodot die Übernahme einer mündlich überlieferten altpersischen Erzählung darstellt. So liefert die Ahnenliste des Xerxes einen indirekten Beweis für die Existenz der altpersischen historischen Novelle in der Zeit des Herodot.

Noch interessanter ist die Übereinstimmung einer Stilart von Herodot mit dem Erzählungsstil der Inschrift von Bisutūn. Es gibt dafür viele Beispiele in Herodots Novellen, ihr charakteristischer Zug ist die Wiederholung des Satzinhaltes in dem ersten Teil des folgenden Satzes.²³ Darum hat man diese Stilart in der wissenschaftlichen Literatur Wiederholungsstil genannt. Als Beispiel dafür läßt sich der Anfang der Kambyzesnovelle anführen: τελευτήσαντος δὲ Κύρου παρέλαβε τὴν βασιλείην Καμβύσης, Κύρου ἐὼν παῖς καὶ Κασσανδάνης τῆς Φαρνάσπεω θυγατρὸς, ... ταύτης δὴ τῆς γυναικὸς ἐὼν παῖς καὶ Κύρου Καμβύσης ... ἐνόμιζε. „Als Kyros gestorben war, nahm Kambyzes das Königtum über, da er der Sohn des Kyros und der Kassandane, der Tochter des Pharnaspes war, ... Da er Sohn dieser Frau und Kyros war, hielt ... Kambyzes ...“.²⁴ Derselbe Stil charakterisiert den Tatenbericht des Dareios in der Inschrift von Bisutūn: Kabūjiya : nāma : Kūrauš : puça : amāxam : taumāyā : hauvam : idā : xšāyaθiya : āha : avahyā : Kabūjiyahyā : brāt[ā : Bardi]ya : nāma : āha :

²² Kyros-Zylinder 20 21. W. EILERS: Der Keilschrifttext des Kyros-Zylinders. Festgabe deutscher Iranisten zur 2500 Jahrfeier Irans. Stuttgart 1971, 162

²³ M. POHLENZ: Stil. In: Herodot. Eine Auswahl aus der neueren Forschung. Hrsg. von W. MARG. München 1962, 738 741.

²⁴ Herodot II 1,1.

hamātā : hamapitā : Kabūjiyahyā : pasāva : Kab[ūjiya : a]vam : Bardiyam : avāja : ya0ā : Kabūjiya : Bardiyam : avāja : kārahya[ā : naiy :] azdā : abava : taya : Bardiya : avajata : pasāva : Kabūjiya : Mudrāyam [: ašiya]va : ya0ā : Kabūjiya : Mudrāyam : ašiya ... „Einer, namens Kambūjiya, Sohn des Kuruš, aus unserem Geschlechte, dieser war hier König. Jener Kambūjiya hatte einen Bruder, namens Bardiya, von derselben Mutter und demselben Vater wie Kambūjiya. Da tötete Kambūjiya jenen Bardiya. Als Kambūjiya den Bardiya getötet hatte, war es dem Heervolke nicht bekannt, daß Bardiya getötet worden war. Dann zog Kambūjiya nach Ägypten. Als Kambūjiya nach Ägypten gezogen war ...“²⁵ Wie man sieht, stimmt der Wiederholungsstil der Inschrift von Bisutūn mit demjenigen der Kambyse-Novelle vollkommen überein. Überdies läßt sich diese stilistische Übereinstimmung sowohl bei Herodot als auch in der Inschrift von Bisutūn gerade in der Kambyse-Geschichte beobachten.

Dieser Umstand spricht einerseits klar dafür, daß die Kambyse-Novelle des Herodot aus altpersischer Quelle stammt, andererseits, daß er mit der altpersischen Novelle zusammen auch deren Wiederholungsstil übernommen hatte. Man hat schon längst erkannt, daß der Wiederholungsstil in der mündlichen Dichtung wurzelt²⁶, somit ist sein Gebrauch bei Herodot eigentlich nicht motiviert, und zwar um so weniger, als er mehrere Stilarten in seinem Werk anwendet.²⁷ Dagegen war der Wiederholungsstil in den altpersischen Novellen, deren Existenzform die Mündlichkeit war, vollkommen natürlich. Der Wiederholungsstil der herodoteischen Novellen ist somit ein willkommenes weiteres Zeugnis für die ehemalige Existenz der altpersischen Novelle.

Untersuchen wir jetzt das Verhältnis zwischen den Novellenkränzen des Herodot und denjenigen des mittelpersischen Tatenbuches des Ardašīr hinsichtlich ihrer inneren Form. Wählen wir für die Untersuchung die Novellen, die um die zwei Reichsgründer – Kyros und Ardašīr – gesponnen sind. Die Kyros-Novelle lautet wie folgt:

ἐκδέκεται δὲ Ἀστυάγης ὁ Κυαζάρω παῖς τὴν βασιλῆην. καὶ οἱ ἐγένετο θυγάτηρ τῇ οὐνομα ἐθετο Μάνδανην, τὴν ἔδοκεε Ἀστυάγης ἐν τῷ ὕπνῳ οὐρῆσαι τοσοῦτον ὥστε πλησθαι μὲν τὴν ἐωυτοῦ πόλιν, επικατακλύσαι δὲ καὶ τὴν Ἀσίην πᾶσαν. Ὑπερθέμενος δὲ τῶν μάγων τοῖσι ὀνειροπόλοισι τὸ ἐνύπνιον, ἐφοβήθη παρ’ αὐτῶν αὐτὰ ἕκαστα μαθών. Μετὰ δὲ τὴν Μανδάνην ταύτην εἶδον ἤδη ἀνδρὸς ὡραίην Μηδῶν μὲν τῶν ἐωυτοῦ ἀξίων οὐδενὶ διδοῖ γυναῖκα, δεδοικώς τὴν ὄψιν, ὃ δὲ Πέρση διδοῖ τῷ οὐνομα ἦν Καμβύσης, τὸν εὗρισκε οἰκίης μὲν ἐόντα ἀγαθῆς, τρόπου δὲ ἡσυχίου, πολλῶ ἔνευθε ἄγων αὐτὸν μέσου ἀνδρὸς Μηδου. Συνοικεούσης δὲ τῷ Καμβύσῃ τῆς Μανδάνης ὁ Ἀστυάγης τῷ πρώτῳ ἔτει εἶδε ἄλλην ὄψιν· ἐδόκεε οἱ ἐκ τῶν αἰδοίων τῆς θυγατρὸς ταύτης φῦναι ἄμπελον, τὴν δὲ ἄμπελον ἐπισχεῖν τὴν Ἀσίην πᾶσαν. Ἰδὼν δὲ τοῦτο καὶ ὑπερθέμενος τοῖσι ὀνειροπόλοισι μετεπέμψατο ἐκ τῶν Περσέων τὴν θυγατέρα ἐπίτοκα εἶδον, ἀπικομένην δὲ ἐφύλασσε βουλόμενος τὸ γεννώμενον ἐξ αὐτῆς διαφθεῖραι· ἐκ γάρ οἱ τῆς ὄψεως τῶν μάγων οἱ ὀνειροπόλοι ἐσήμαινον ὅτι

²⁵ DB I 28–33.

²⁶ M. POHLENZ: a.W. 738–739.

²⁷ M. POHLENZ: a.W. 737.

μέλλοι ὁ τῆς θυγατρὸς αὐτοῦ γόνος βασιλεύσειν ἀντὶ ἐκείνου. Ταῦτα δὴ ὦν φυλασσόμενος ὁ Ἀστυάγης, ὡς ἐγένετο ὁ Κῦρος, καλέσας Ἄρπαγον, ἄνδρα οἰκίῃον καὶ πιστότατόν τε Μήδων καὶ πάντων ἐπιτροπον τῶν ἑωυτοῦ ... Καὶ ὅτε δὴ ἦν δεκαέτης ὁ παῖς, πρῆγμα ἐς αὐτὸν τοιόνδε γενόμενον ἐξέφηνέ μιν ...²⁸

„Astyages, der Sohn des Kyaxares, hat das Königtum angetreten. Und ihm wurde eine Tochter geboren, der er den Namen Mandane gab. Im Traum sah Astyages diese so viel harnen, daß seine Stadt davon angefüllt, doch auch ganz Asien überflutet wurde. Als er den Traum den Traumdeutern von den Magiern mitgeteilt hatte, wurde er erschrocken, sobald er von ihnen alles erfahren hatte. Als dann Mandane mannbar wurde, gab er sie keinem ebenbürtigen Meder zum Weibe, da er jene Vision fürchtete, sondern er gab sie einem Perser, dessen Name Kambyses war. Den fand er von guter Herkunft und von ruhiger Natur, hielt ihn aber weit tiefer stehend als einen Meder von mittlerem Rang. Als Kambyses Mandane geheiratet hatte, hat Astyages im ersten Jahr eine andere Traumvision gesehen. Es schien ihm, aus dem Geschlechtsorgan seiner Tochter wüchse ein Weinstock, der Weinstock aber bedeckte ganz Asien. Als er dieses gesehen und den Traumdeutern mitgeteilt hatte, ließ er seine Tochter, die schwanger war, aus Persien zu sich kommen. Als sie jedoch angekommen war, ließ er sie bewachen, denn er wollte das Kind, das sie gebären würde, umbringen. Die Traumdeuter von den Magiern hatten ihm nämlich aus der Traumvision angezeigt, daß das Kind seiner Tochter an seiner Statt König sein wird. Dieses hatte Astyages beachtet. Als Kyros geboren wurde, rief er Harpagos, einen verwandten und unter den Medern den treuesten Mann, den Verwalter von all seinen Angelegenheiten ...“ (Astyages übergab ihm das Neugeborene und befahl ihm das Kind zu töten. Aber Harpagos führte den Befehl nicht aus, da das Kind mit ihm verwandt war und da er sich vor der Rache der Mandane fürchtete. So befahl er einem Rinderhirten von Astyages selbst, das Kind zu töten und zu bestatten. Der Hirt hat jedoch sein eigenes totgeborenes Kind bestattet und zog den Sohn der Mandane, den späteren Kyros auf.) „Als der Knabe zehn Jahre alt war, hat ein mit ihm stattgefundenes Ereignis ihn verraten.“ (Als Harpagos zur Verantwortung gezogen war, wollte er – statt sein Vergehen einzugestehen – sein Verfahren damit rechtfertigen, daß er den Befehl des Astyages vollziehen wollte ohne jedoch dem König und der Königstochter als Henker ihres Kindes zu gelten. Der König hatte diese Rechtfertigung scheinbar angenommen, hat aber später den Ungehorsamen auf schreckliche Weise gestraft. Um sich an Astyages zu rächen, hatte Harpagos den jungen Kyros zu Abfall überredet und ihm geholfen, die Herrschaft über die Meder zu erwerben.)

Vergleichen wir jetzt mit dieser Erzählung die Ardašīrnovelle, deren Text ist der folgende:

p'pk' mlčp'n' <W> štr'd'l Y p'ls bwt' W MN gwm'ltk' Y 'ldw'n' YHWWNt'. 'ldw'n' PWN st'h'l YTYBWNst'. W p'pk' l'd hyč prdnd Y ŠMbwt'l' L' bwt'. W s's'n' šp'n' Y p'pk' YHWWNt' W hmw'l LWTH KYN'n' YHWWNt' W MN twhmk' Y d'l'y Y d'l'y'n' YHWWNt' W BYN dwšhwt'dyh Y 'lksndl nyy'k'n' 'L wlyk' W nyh'n' lwbšnyh YK'YMWN't' W LWTH kwlt'n' šp'n'n' SGYTNT'. p'pk' L'

²⁸ Herodot I 107–112.

YD'TNst' 'YK s's'n' MN twħmk' Y d'l'y Y d'l'y'n' YLYDWNt' YK'YMWNYt'. p'pk' LYLY'-I PWN ħwmn HZYTNt' ċygwn 'MT ħwlšyt' MN L'YŠH Y s's'n' BR' t'pt' W ħm'k gyħ'n' lwšnyħ 'BYDWNyħ. 'HRN LYLY' 'ytwn' HZYTNt' ċygwn' 'MT s's'n' PWN pyl-I 'l'stk' Y spyt' YTYBWNst' W KR' MNW BYN kyšwl pyl'mwn' Y s's'n' YK'YMWNd 'SGDH 'wbš YBLWNd W st'dšn' W 'pryn' ħm'y 'BYDWNd. 'HRN styl LYLY' ħmgwnk' 'ytwn' HZYTNt' ċygwn 'MT 'twr' plnb'g W gwšnsp' W bwlčyn' mtr' PWN ħ'nk' Y s's'n' ħm'y wšynd W lwšnyħ 'L ħm'k gyħ'n' ħm'y YHBWNd. p'pk' 'MTš PWN ZK 'dwynek' HZYTNt' 'pd MDMH'st' 'Pš d'n'k'n' W ħwmn wč'l'n' 'L L'YN' B'YHWNst' W 'HRN KR' sy LYLY' ħwmn ċygwn HZYTNt' YK'YMWN't' L'YN' Y 'LHš'n' gwpt'. ħwmn wč'l'n' gwpt' 'YK „ZK MNW ZNH ħwmn ptš HZYTNt' 'LH 'dwp MN prznd'n' Y ZK GBR' 'YŠ-I 'L p'thš'dyħ Y gyħ'n' lsyť. MH ħwlšyt' W pyl Y spyť Y 'l'stk' čylyħ W twb'nykyħ <W> pylwčyħ. W 'twr' plnb'g dyn' d'n'kyħ <Y> msGBR''n' W mwgmlt'n. W 'twr' gwšnsp' 'ltyšť' W sp'ħpt'n'. W 'twr' bwlčyn' mtr' w'stlywš'n' W wlčkrt'l'n' Y gyħ'n'. W ħ'mwdyn' ZNH p'thš'dyħ 'L ZK GBR' 'dwp prznd'n' Y ZK GBR' YHMTWNYt'." p'pk' 'MTš ZK MRY' 'ŠMHwt' 'YŠ ŠDRWNt' s's'n' 'L L'YN' B'YHWNst' W pwrst' 'YK „LK MN kt'm twħmk' W dwtk HWHwyd-č MN 'BYt'l'n' W ny'k'n' Y LK 'YŠ YHWWNt' MNW p'thš'dyħ W srd'lyħ krt'." s's'n' MN p'pk' pšt' W zynħ'l B'YHWNst' 'YK-„m wznd W zy'n' 'L 'BYDWN'". p'pk' MKBLWNt'. W s's'n' l'č Y NPŠH ċygwn bwt' L'YN' Y p'pk' gwpt'. p'pk' š't' bwt' W plmwť 'YK „tn' PWN 'pzwn' 'BYDWNyħ" W p'pk' plmwť 'YK 'D YDH Y y'mk' ptmwčn' Y ħwt'yw'l 'wbš YHYTYWNt' HWHd W 'L s's'n' YHBWNt' HWHd 'YK „ptmwč". s's'n' ħmgwnk' krt'. W p'pk' s's'n' l'd plmwť 'YK 'D čnd YWM PWN ħwlšn' W d'lšn' nywk' W sč'kw'l 'plwltn'. 'Pš 'HL BRTH NPŠH PWN NYŠHyħ d't'. W y'dšn' Y 'p'yt' bwt'n' l'd BYN zm'n' ZK knyčk' 'pwstn' YHWWNt' W 'lthšyl ħčš YLYDWNt'. p'pk' 'MTš tn' b'hl W č'pwkyħ Y 'lthšyl BR' HZYTNt', YD'YTnSt' 'YK „ZK ħwmn ZYm HZYTNt' l'sť YHWWNt'". 'Pš 'lthšyl PWN przndyħ MKBLWNt' W gl'myk d'šť' W plwlť ...

BRTH Y 'ldw'n' 'MTš ZK n'mk' PWN ZK 'dwynek' HZYTNt' LWTH z'ħl ZYš 'wbš ŠDRWNt' ħndyšyt' 'YK ħmgwnk' 'p'yt' krt'n' W ZK IIII bl'tl Y wtbħť MN bnd l'stk' krt'n'. YWM-I 'lthšyl MN nhčyl gwlysnk' W tyšnk' BYN ħ'nk' mť 'Pš w'č' 'HDWNt' YK'YMWN't' W knyčk' ZK z'ħl LWTH pst' W škl gwmyħť W 'L YDH Y 'lthšyl d't' PWN ZNH 'YK „KZY MN 'p'ryk ħwlšn' plm'dyd 'ŠTHWtn'. MH PWN glmyħ W lńčkyħ nywk'". 'lthšyl YNSBWNt' 'ŠTHWtn' k'mst'. 'ytwn' YMLLWNd 'YK wlč'wnd 'twr' plnb'g Y pylwčgl 'ytwn' ċygwn' 'lwħ-I Y swħ'l BYN plyť W pl 'L pst' MHYTNT' W ZK y'm MN pst' KHDH MN YDH Y 'lthšyl 'L dmyk 'wpst'. 'lthšyl W zy'nk' KR' II 'MT PWN ZK 'dwynek' dyť stlt' BR' bwt' HWHnd. gwłbk' W KLB' Y BYN ħ'nk' bwt' HWHnd, ZK ħwlšn' BR' ħwlť W MDM <gyw'k> mwlť HWHnd. 'lthšyl YD'YTnSt' 'YK „ZK z'ħl YHWWNt'. PWN ztn' Y L 'l'sť YK'YMWN't'". BYN zm'n' mgwpt'n' mgwpt' 'L L'YN' B'YHWNst'. pwrst' 'YK „ħylpt' 'YK PWN HY' Y ħwt'y'n' kwšyhyť pwn MH YHSNNyħ 'Pš MH kwnšn'?" <mgwpt'n'> mgwpt' gwpt' 'YK „nwšk' YHWWNYt' 'L k'mk' YHMTWNYt' 'LH MNW PWN HY' Y ħwt'y'n' kwšyť, mlgłč'n, BR' YKTLWNšn'". 'lthšyl plmwť 'YK „ZNI yħ <Y> y'twk <Y> dlwnd z'tk' zy'nk' 'L

'sp'nwl YDLWNyḥ W plm'y YKTLWNtn'." mgwpt'n' mgwpt' YDH Y zy'nk' 'HDWNt' <W> 'L bylwn' YHYTYWNt'. zy'nk' gwpt' 'YK „LZNH YWM IIII III m'hk'n' 'YT' 'D 'pwstn' HWHwm. 'lthšyl 'k's 'HDWNyḥ. MH HT L mlgłč'n' HWHwm ZNH prznd Y BYN KLSH YHSNNm, PWN mlgłč'n' 'p'yt' d'stn'?" mgwpt'n' mgwpt' 'MTš ZK MRY' 'ŠMIHWt' wšt' L'WHL 'L pyš Y 'lthšyl 'ZLWNt' W gwpt' 'YK „nwšk' YHWWNyT! ZNH NYŠH 'pwstn' 'YT'. y'wl-I 'D ZK Y 'MT BR' ZLYDWNyt' YKTLWNtn' L' 'p'yt'. MH HT 'LH mlgłč'n' ZK prznd <Y> MN twhm'k' <Y> LKWM bg'n' <Y> BYN KLSH PWN mlgłč'n' d'stn' W YKTLWNtn' L' 'p'yt'." 'lthšyl hyšm l'd d'st' gwpt' 'YK „yč zm'n' 'L NTLWN 'Pš YKTLWN. " mgwpt'n' mgwpt' YD'YTNTst' 'YK 'lthšyl hyšm KBYR W MN ZK 'L pšym'nyḥ YHMTWNYt'. 'Pš ZK NYŠH l'd L' YKTLWNt' 'Pš PWN ḥ'nk' Y NPŠH YDLWNt' 'Pš nyḥ'n' krt' 'Pš 'L NYŠH Y 'NPŠH gwpt' 'YK „ZNH NYŠH gl'mykyḥ' YHSNN. 'L 'YŠ MND'Myč 'L YMRWN'." 'MT zm'n' Y z'tn' mt' 'Pš BRH <Y> 'pyl 'p'dšnyk z't'. 'Pš šhpwḥl n'm HNHWTWNt' 'Pš ḥm'y plwlt' 'D 'L d't' Y IIII III ŠNTk mt'.

'lthšyl YWM-I 'L nḥčyl 'ZLWNt' 'Pš SWSY' 'L gwl m'tk' ŠBKWNt'. ZK gwl ZKL 'L tyḥ Y 'lthšyl mt' 'Pš gwl m'tk' lst'l krt' W NPŠH tn' 'L mlg 'psp'lt'. 'lthšyl ZK gwl ŠBKWNt' W SWSY' 'L wčk' LMYTNt'. gwl m'tk' 'MTš HZYTNt' 'YK 'swb'l SWSY' 'L wčk' LMYTNd mt' 'Pš wčk' lst'l krt' W NPŠH tn' 'L mlg 'psp'lt'. 'lthšyl 'MTš PWN ZK 'dwynek' HZYTNt' BR' KTLWNt' 'Pš dyl swčk' YHWWNt' W SWSY' 'p'č wšt' W ḥndyšyt' 'YK „w'y 'L mltwm YHWWN't', MNWč LWTH 'd'nyḥ W 'gwb'kyḥ Y ZNH čḥ'lp'd Y gng 'HL mtr' Y 'ywk' 'L TWB 'ytwn' 'wspwlyk 'YK HY' NPŠH NYŠH W prznd l'd BR' 'psp'lt'." ḥ'mwdyn' 'Pš ZK <NYŠH W ZK> prznd ZYš BYN KLSH d'st' 'dyb't' YHWWNt' W PWN pwšt' Y SWSY' 'ytwn' čygwn YK'YMWNt' PWN bwlnd K'L' BR' BKYWNst'. sp'hpt'n' W wčwlg'n' W 'č'tk'n' W w'spwḥlk'n' 'MTš'n' <PWN> ZK 'dwynek' HZYTNt', škwpt' BR' KTLWNt' HWHnd W ḥm'k' 'L L'YN' Y mgwpt'n' mgwpt' 'ZLWNt' HWHnd <'Pš'n' gwpt' 'YK> „ZNH MH sčyt' YHWWNtn' 'MT 'lthšyl PWN tng 'ytwn' zlyk W byš W ḥndwḥ 'wbš YHMTWNYt' PWN ZK 'dwynek' 'MT BK-YWNYt'?" mgwpt'n' mgwpt' 'yl'n' sp'hpt' pwštykp'n' srd'l W dpywr'n mḥst' dlḥndlčpt' <Y> w'spwḥlk'n' 'L pyš Y 'lthšyl 'ZLWNt' HWHnd W PWN lwd 'wpst' W 'SGDH bwl't' ... 'lthšyl PWN pšw' gwpt' 'YK-„m K'N ywbtyḥ L' mt' YK'YMWNyt' BR'm LZNH YWM BYN dšt' MNč čḥ'lp'd Y gng Y 'gwb'k W 'd'n' ZYm ḥwt' PWN ZNH 'dwynek' BR' HZYTNt' 'Pm ZK NYŠH W ZK prznd ZYš BYN 'škmb' Y 'Mytl' 'pyvn's L'WHL 'dyb't' bwt' W PWN YKTLWNtn' Y 'LHš'n' ḥndyšyt'l wčyt'l HWHwm 'YK PWNč lwb'n' wn's gl'n' š'dt' bwt'n'."mgwpt'n' mgwpt' 'MTš HZYTNt' 'YK 'lthšyl MN ZK k'l 'L pšym'nyḥ mt', PWN lwd 'wpst' 'Pš gwpt' 'YK „nwšk' YHWWNyT! plm'yt' 'D p'tpl's Y wn'sk'l'n' W mlgłč'n'n' W plm'n' Y ḥwt'y spwčk'l'n' PWN L 'BYDWNd'. 'lthšyl gwpt' 'YK „čym 'ytwn' YMLLWNyḥ ? LK MH wn's yst' YK'YMWNyt' ?" mgwpt'n' mgwpt' gwpt' 'YK „ZK NYŠH W ZK prznd ZYš LKWM plmw't' 'YK 'BR' YKTLWN' 'Pm'n L' YKTLWNt' W BRH Y z't Y MN KR' nwk' z't'n' W prznd'n' Y ḥwt'y'n' nywkwk'tl W 'p'yšnyk'tl 'YT'." 'lthšyl gwpt' 'YK „MH ḥm'y YMLLWN'y ?" mgwpt'n' mgwpt' gwpt' 'YK „nwšk' YHWWNyT! ḥmgwnk' 'YT' čygwnm gwpt'." 'lthšyl plmw't' 'YK

P'MH Y mgwpt'n' mgwpt' M'LH MN y'knt' swhl W mwlw'lyt' Y šhw'l W gwhl krtn'. BYN hm zm'n' 'YŠ mt' MNW šhpwhl 'L TMH 'ZLWNyh. 'lthšyl 'MTš šhpwhl przd Y NPŠH HZYTNt', PWN lwd 'wpst' W BYN 'whrmzd hwt'y W 'mhrspnd'n' GDH Y ky'n' W 'twr'n' šh Y pylwčgl KBYR sp's hng'lt' <W> gwpt' 'YK „ZK Y 'L L mt', 'L hyc hwt'y W dhywpt' L' mt': MNW L'YN' MN hč'lk' Y swš'ns lyst'hyč W tn' Y psyn' YHWWNt' MNWm przd 'ytwn' nywkwk' MN mwltk'n' 'p'č mt'“²⁹

„Pābag war Markgraf und Herrscher von Pārs und Statthalter des Ardawān. Ardawān saß in Staḥr. Pābag hatte keinen Sohn, der seinen Namen (d.h. seine Herrscherwürde) hätte bewahren können. Und Sāsān war ein Hirt des Pābag, und er befand sich immer beim Kleinvieh und er war aus dem Geschlechte des Dārā, Sohnes des Dārā. Seine Vorfahren waren während der schlechten Herrschaft des Alexander entflohen und nach einem geheimen Ort gezogen und wanderten mit Nomadenhirten zusammen. Pābag wußte nicht, daß Sāsān aus dem Geschlechte des Dārā, Sohnes des Dārā geboren sei. Eines Nachts sah Pābag in seinem Traum, als ob die Sonne vom Haupte des Sāsān schiene und die ganze Welt beleuchtete. In der anderen Nacht sah er, als ob Sāsān auf einem geschmückten, weißen Elefanten säße und alle in der Welt um Sāsān herum stünden, ihm ihre Huldigung darbrächten und Lob und Segenswünsche spendeten. In der dritten Nacht sah er ebenso, als ob die Feuer Farnbāg, Gušnāsp und Burzēn Mihr im Hause des Sāsān groß geworden wären und der ganzen Welt Erleuchtung gäben. Als Pābag das auf diese Weise gesehen hatte, wunderte es ihn und so berief er die Gelehrten und Traumdeuter zu sich und erzählte ihnen alles, wie er die Träume in den drei Nächten gesehen habe. Die Traumdeuter sagten: ‚Der, den du in diesem Traum gesehen hast oder eines der Kinder dieses Mannes wird zur Weltherrschaft gelangen. Denn die Sonne und der weiße, geschmückte Elefant bedeutet Kraft und Macht und Sieg, das Feuer Farnbāg bedeutet das religiöse Wissen der großen Männer und der Magierleute, das Feuer Gušnāsp Krieger und Heerführer, das Feuer Burzēn Mihr die Ackerbauer und die Handwerker der Welt. Und auf jeden Fall kommt die Herrschaft an jenen Mann oder an die Kinder jenes Mannes.‘ Als Pābag diese Worte hörte, sandte er jemand aus, berief den Sāsān vor sich und fragte ihn: ‚Aus welchem Geschlecht und aus welcher Familie bist du? War jemand unter deinen Vätern und Vorfahren gewesen, der Königsherrschaft und Herrschermacht ausgeübt hatte?‘ Sāsān bat den Pābag um Schutz und Sicherheit: ‚Füge mir nicht Unrecht noch Schaden zu‘. Pābag nahm das an und Sāsān erzählte vor Pābag sein Geheimnis, wie es war. Pābag war froh und befahl: ‚Verstärke deinen Körper!‘ Und Pābag verfügte, daß ihm ein königlicher Anzug gebracht und dem Sāsān gegeben werde: ‚Lege ihn an!‘ Sāsān tat so. Und Pābag befahl dem Sāsān, daß er sich während einiger Tage mit guten und geziemenden Speisen ernähre. Dann gab er ihm seine eigene Tochter zur Frau. Und da es nach Schicksalsbestimmung erfolgen mußte, wurde das Mädchen rechtzeitig schwanger und Ardašīr wurde von ihr geboren. Als Pābag die körperliche Schönheit und Rührigkeit des Ardašīr bemerkte, erkannte

²⁹ Die Umschrift des Textes beruht auf den folgenden Ausgaben: PESHOTAN SANJANA: *The Kār-nāmē ī Artakshīr ī Pāpakān*. Bombay 1896 und H. S. NYBERG: *A Manual of Pahlavi*. I. Wiesbaden 1964.

er: ‚Jener Traum, den ich gesehen habe, ist wahr gewesen.‘ Und er nahm Ardašīr als Sohn an, schätzte ihn hoch und zog ihn auf.“

(Nach dem Sieg über Ardavān, den letzten Partherkönig, nahm Ardašīr, der Begründer der Dynastie der Sāsāniden, dessen Tochter zur Frau. Die Söhne des Ardavān waren zum König von Kābul geflohen und sie schrieben einen Brief an ihre Schwester, welche Ardašīr zur Frau hatte, schickten ihr Gift und baten sie, daß sie Ardašīr vergifte.)

„Als die Tochter Ardavāns jenen so beschaffenen Brief sah zusammen mit dem Gifte, das sie ihr gesandt hatten, überlegte sie: ‚Auf jeden Fall muß ich das tun und jene vier unglücklichen Brüder von ihren Fesseln befreien‘. Eines Tages kam Ardašīr durstig und hungrig von der Jagd nach Hause, und er hatte das Gebet gesprochen, und das Mädchen mischte jenes Gift mit Mehl und Milch und gab es in die Hand des Ardašīr mit diesen (Worten) ‚Geruhe (dies) vor den anderen Speisen zu essen, was bei Hitze und Erschöpfung vortrefflich ist.‘ Als Ardašīr es entgegennahm und essen wollte – so sagt man, daß das wundertätige Feuer Farnbāg, das siegreiche, – so wie ein roter Adler – in das Zimmer (hineinflog) und mit dem Flügel auf das Mehl schlug. Und die Schale zusammen mit dem Mehl aus der Hand des Ardašīr auf die Erde fiel. Als Ardašīr und die junge Frau, alle beide, das sahen, erstaunten sie. Die Katze und der Hund, die im Hause waren, fraßen jene Speise und verendeten auf der Stelle.

Ardašīr erkannte: ‚Das ist Gift gewesen und es war angerichtet, um mich zu töten‘. Sofort ließ er den Mogbadān Mogbad zu sich kommen und fragte ihn: ‚O Hērbad, wenn jemand nach dem Leben der Herrscher trachtet, was denkst du, was ist mit ihm zu tun?‘ Der Mogbadān Mogbad sagte: ‚Möget Ihr unsterblich sein, möget Ihr euren Willen erlangen! Wer nach dem Leben der Herrscher trachtet, ist todeswürdig. Er muß getötet werden.‘ Ardašīr befahl: ‚Bringe diese Frau, diese Hure, diese Zauberin, diese Lügenbrut an den Hinrichtungsplatz und befehl sie zu töten!‘ Der Mogbadān Mogbad ergriff die Hand der jungen Frau und brachte sie hinaus. Die junge Frau sagte: ‚Heute sind sieben Monate, daß ich schwanger bin. Teile das dem Ardašīr mit. Denn auch wenn ich todeswürdig bin, muß man das Kind, das ich im Leibe trage, nicht für todeswürdig halten.‘ Als der Mogbadān Mogbad diese Worte hörte, kehrte er um und ging wieder vor Ardašīr und sagte: ‚Möget Ihr unsterblich sein! Dieses Weib ist schwanger. Bevor jemand geboren ist, darf man ihn nicht töten. Denn auch wenn sie todeswürdig ist, muß man jenes Kind aus dem Samen Eurer Majestät in ihrem Leibe nicht für todeswürdig halten und töten.‘ Aber Ardašīr war zornig und sagte: ‚Warte keine Zeit mehr und töte sie!‘ Der Mogbadān Mogbad wußte wohl, daß Ardašīrs Zorn heftig ist und daß er davon zur Reue übergehen wird. Und er hat jenes Weib nicht getötet, sondern nahm sie nach seinem eigenen Hause mit und hielt sie verborgen. Und er sagte seiner Frau: ‚Halte diese Frau wert und sage nichts und niemandem davon!‘ Als die Zeit der Geburt kam, gebar sie einen gesunden, schönen Sohn. Und sie gab ihm den Namen Šāhpuhr und zog ihn auf, bis er das Alter von sieben Jahren erreichte.

Eines Tages ging Ardašīr auf die Jagd und trieb sein Pferd auf ein Wildeselweibchen an. Da kam das Wildeselmännchen auf die Lanzenspitze des Ardašīr zu

und rettete das Wildeselweibchen und überlieferte sich selbst dem Tode. Ardašīr ließ diesen Wildesel entkommen und jagte sein Pferd auf ein Wildseljunges. Als das Wildeselweibchen sah, daß Reiter und Pferd auf das Junge losfuhren, rettete es das Junge und überlieferte sich selbst dem Tode. Als Ardašīr solches sah, blieb er stehen und sein Herz brannte ihm, er wandte sein Pferd um und sann nach: ‚Weh den Menschen im Vergleich mit diesen unwissenden und stummen, dummen Vierfüßlern, deren Liebe zu einander so vollkommen ist, daß sie ihr eigenes Leben für Weib und Kind aufopfern.‘ Sofort kam ihm die Erinnerung an jenes Kind, welches sie im Mutterleibe gehabt hatte, und so wie er auf dem Rücken seines Pferdes saß, weinte er mit lauter Stimme. Als die Heerführer und die Großen und die Adligen und die Prinzen solches sahen, blieben sie überrascht stehen und gingen alle zum Mogbadān Mogbad und sagten: ‚Was kann das sein, daß dem Ardašīr in seinem Schmerz solche Trauer, Sorge und Kummer überfällt und daß er so weint?‘ Da gingen der Mogbadān Mogbad, der Ērān spāhbad, der Puštēpān sardār und der Dibērān Mahist, der Darhandarbad der Vāspuhragān vor Ardašīr, warfen sich aufs Antlitz und brachten ihre Huldigung dar ... (und fragten nach der Ursache seines Leidens) ... Ardašīr antwortete: ‚Mir ist jetzt sonst nichts geschehen, nur ist mir heute auf der Steppe durch die dummen, stummen und unwissenden Vierfüßler, die ich selbst so beobachtete, die Erinnerung an jenes Weib und an jenes Kind, das im Mutterleibe und unschuldig war, wieder erweckt, und ich war in ihrer Hinrichtung der Schiedsrichter, so daß auf meiner Seele eine schwere Schuld liegt.‘

Als der Mogbadān Mogbad sah, daß Ardašīr über jene Tat Reue empfand, warf er sich aufs Antlitz und sagte: ‚Möget Ihr unsterblich sein! Befehle, daß man an mir die Strafe der todeswürdigen und gegen den Befehl ihres Herren ungehorsamen Sünder vollziehe!‘ Ardašīr sagte: ‚Warum sprichst du so? Was für eine Sünde hast du begangen?‘ Der Mogbadān Mogbad sagte: ‚Jenes Weib und jenes Kind, die Ihr zu töten gebotet, haben wir nicht getötet und der Sohn, den sie geboren hat, ist schöner und herrlicher als alle Neugeborenen und Herrscherkinder.‘ Ardašīr sagte: ‚Was sprichst du?‘ Mogbadān Mogbad sagte: ‚Möget Ihr unsterblich sein! So ist es, wie ich gesagt habe.‘ Ardašīr befahl den Mund des Mogbadān Mogbads mit rotem Hyazinth, königlichen Perlen und Juwelen anzufüllen. Zur selben Zeit kam jemand, der Šāhpuhr dorthin führte. Als Ardašīr Šāhpuhr, seinen Sohn, erblickte, warf er sich aufs Antlitz und sprach dem Herrn Ōhrmazd, den Amuhrspands, dem Herrscherglanz der Kayaniden und dem siegreichen König der Feuer vielen Dank aus und sagte: ‚Was mir geschehen, ist keinem Herrscher und Landesherr geschehen: bevor noch das Jahrtausend des Heilands und der Auferstehung und des zukünftigen Leibes wäre, ist mein herrlicher Sohn von den Toten zurückgekommen.‘³⁰

Vergleicht man die Kyrosnovelle mit der mittelpersischen Ardašīrgeschichte, so wird sofort klar, daß beide Novellen aus denselben Situationen aufgebaut sind. Die Parallelität zwischen den Situationen der zwei Novellen läßt sich auf die folgende Weise veranschaulichen:

³⁰ Für eine Übersetzung des Kāmānāgs vgl. P. SANJANA: a.W. 1 56 und TH. NÖLDEKE: Geschichte des Artachšīr i Pāpakān. BzKIS 4 (1878) 22–69.

Kyrosnovelle

Ardašīrnovelle

- | | |
|---|--|
| 1) alternder König ohne männlichen Nachkommen | alternder Herrscher ohne männlichen Nachkommen |
| 2) sein Traum wird so gedeutet, daß der Sohn seiner Tochter Weltherrscher sein wird | seine Träume werden so gedeutet, daß sein Hirt oder eines seiner Kinder Weltherrscher sein wird |
| 3) der König will das verhindern | der Herrscher will das befördern |
| 4) er gibt seine Tochter keinem ebenbürtigen Mann zur Frau | er gibt seine Tochter zur Frau dem Hirten, der aber königlicher Abstammung ist |
| 5) der König befiehlt dem Großwesir das neugeborene Kind zu töten | der Herrscher adoptiert das neugeborene Kind und zieht ihn auf
Ardašīr befiehlt dem Mogbadān Mogbad seine Frau, die nach seinem Leben trachtete, hinrichten zu lassen |
| 6) der Großwesir übernimmt die Verantwortung nicht und gibt das Kind einem Hirten des Königs um es zu töten | der Mogbadān Mogbad übernimmt die Verantwortung, tötet die Frau nicht und zieht ihr Kind auf |
| 7) das Kind bleibt am Leben | Frau und Kind bleiben am Leben |
| 8) es stellt sich heraus, daß das Kind lebt | es stellt sich heraus, daß das Kind lebt |
| 9) der König rächt sich auf schreckliche Weise am Großwesir | Ardašīr belohnt den Mogbadān Mogbad reichlich |
| 10) der Großwesir rächt sich am König, mit seiner Hilfe wird das Kind Herrscher anstatt des Königs | der Sohn Šāhpuhr wird legitimer Nachfolger des Ardašīr |

Wie man sieht, sind die Situationen in beiden Novellen dieselben, ein merkwürdiger Unterschied besteht nur darin, daß die historischen Persönlichkeiten in der Kyrosnovelle bei einer Entscheidung immer die negativen Möglichkeiten wählen, während die Teilnehmer der Situationen in der Ardašīrnovelle das moralisch richtige Handeln vorziehen. Dieser Unterschied ist nicht durch die zoroastrische Weltanschauung bedingt, denn Zarathustra spricht schon in den Gāθās aus, daß die „Wahl der Entscheidung“ zwischen Gut und Böse, zwischen Wahrheit und Trug „Mann für Mann für die eigene Person“ geschehen müsse (Y. 30,2).³¹ Es ist gerade dieser Umstand, der die rationale Motivierung und die psychologische Entwicklung der Novellenfiguren und selbst die tragische Schicksalsformung in den mittelpersischen Novellen ermöglicht. Der Unterschied zwischen den verglichenen herodoteischen und mit-

³¹ Auf die Gāθā-Stelle hat FR. ALTHEIM: a. W. 167 in diesem Zusammenhang hingewiesen.

telpersischen Novellen steckt folglich nicht in der Verschiedenheit der Weltanschauung, sondern er ist vielmehr in der historisch-literarischen Beurteilung der historischen Persönlichkeiten zu suchen. Dabei zeigt die Ardašīrnovelle, daß sich die Formung der „Erinnerung“ zu Novellen und die Verbindung der Novellen zu größeren Novellenkränzen in Iran schon in altpersischer Zeit vollgezogen hatte und diese Erzählungsform bis zum Ende des Altertums erhalten blieb. So liegt es nahe anzunehmen, daß sich die einzigartige Erscheinung der iranischen Novellenkunst bei Herodot aus einer im fünften Jahrhundert v. Chr. blühenden altpersischen Literaturgattung speist, deren Rezeption als einer Vorstufe der Geschichtsschreibung gerade in dieser Epoche die kulturellen Ansprüche der Griechen und die Bedürfnisse ihres geistigen Lebens befriedigte.

Eötvös-Loránd-Universität
Philosophische Fakultät
II-1364 Budapest Pf. 107

LÁSZLÓ HAVAS

UN PSEUDO-TRIOMPHE D'HADRIEN AUX FRONTIÈRES D'APRÈS FLORUS

J. W. Goethe commence son élégie romaine XV de la façon suivante:

Cäsar'n wär ich wohl nie zu fern'n Britannen gefolget.
Florus hätte mich leicht in die Popine geschleppt!
Denn mir bleiben weit mehr die Nebel des traurigen Nordens
Als ein geschäftiges Volk südlicher Flöhe verhaßt.

Tous les chercheurs en philologie classique reconnaissent d'un seul coup que le poète allemand fait ici allusion aux plaisants poèmes de dispute de Florus et de l'empereur Hadrien. Nous pouvons lire ses vers dans la vie d'Hadrien de *l'Histoire Auguste* (16,3):

*ego nolo Caesar esse
ambulare per Britannos,
.....
Scythicas pati pruinas.*

*ego nolo Florus esse
ambulare per tabernas
latitare per popinas,
culices pati rotundos.*

Le grand personnage de la philologie classique de Hongrie, le professeur I. BORZSAK a une très mauvaise opinion sur „cette compétition poétique – selon lui – assez insignifiante” („*Animula*” d'Hadrien, *Dragma*, I, Budapest, 1996, 235)¹. Mais Goethe a dû certainement avoir une autre opinion sur la valeur littéraire du concours poétique entre le poète et l'empereur, car autrement il n'est pas vraisemblable qu'il

¹ A. R. BIRLEY : *Hadrian, the Restless Emperor*, London New York, 1997, p. 144 écrit: « Perhaps he (sc. Hadrian) knew and valued his poetry, not all of it so banal as the lines quoted above », il s'agit du *carmen Anacreonticum* de Florus. Pour le poème attribué à Hadrien, lequel poème a donné le titre même de l'étude, voir de nouveau: E. ANDREONI FONTECEDRO : *Animula vagula blandula*: Adriano debitore di Plutarco, *QUC*, n.s. 55, 1997, 59-69. pour les débats sur l'authenticité v. T. D. BARNES : *Hadrian's Farewell to Life*, *CIQ*, 18, 1968, 384-385; B. BALDWIN : *Arguments for Authenticity*, *CIQ*, 20, 1970, 372-374. – Il y a des chercheurs qui nient même l'authenticité du dialogue poétique entre Florus et Hadrien, cf. J. SCHWARTZ, *Éléments suspects de la Vita Hadriani*, *BHAC*, 1972/1974, Bonn, 1976, 248 sqq. C'est déjà démenti de façon convaincante par S. MATTIACCI (*I frammenti dei poetæ novelli*, 1982, 55 sqq.).

ait jamais placé ces vers dans la scène connue de son Faust où on voit le festin des jeunes hommes gais dans les caves d'Auerbach.² C'est d'abord Frosch qui prend la parole:

Die Kehlen sind gestimmt.

Singt : Das liebe Heil'ge Röm'sche Reich,
Wie hält's nur noch zusammen?

BRANDER : Ein garstig Lied! Pfui! ein politisch Lied!
Ein leidig Lied! Dankt Gott mit jedem Morgen,
Daß ihr nicht braucht fürs Röm'sche Reich zu sorgen!
Ich halt es wenigstens für reichlichen Gewinn,
Daß ich nicht Kaiser oder Kanzler bin.

Goethe, par les mots de Frosch, fait ici allusion aux efforts d'Hadrien pour construire le *limes*, activité qui a été critiquée par Florus. C'est pourquoi Brander riposte à Frosch avec une réminiscence due apparemment à Florus. Car les mots bien connus de Goethe: « Ich halt es wenigstens für reichlichen Gewinn, daß ich nicht Kaiser oder Kanzler bin. »³ – sont une transposition évidente des mots *ego nolo Caesar esse*. Le poète allemand a senti, peut-être, que le poète latin, entrant en jeu poétique avec l'empereur qui voulait sauvegarder l'empire, avait voulu rappeler, sous le couvert de la plaisanterie: les moeurs qui avaient créé et sauvegardé l'Empire Romain pendant beaucoup de siècles, n'existaient plus, et sans ces moeurs, le sort de l'*imperium* est scellé. Il est donc logique que Brander rappelle Florus quand il dit adieu au Saint Empire romain germanique, héritier de l'Empire Romain, bien que le ton de Brander soit – paraît-il – beaucoup plus fort et beaucoup plus grossier.

Mais il faut examiner la question de près pour voir, si Goethe a vraiment bien senti que, derrière ce concours poétique, du premier coup insignifiant, on trouve vraiment le fait que Florus avait reconnu le malaise d'un empire, et qu'il ressent et donne à voir la déformation d'un mode de vie auparavant justifié ainsi que sa propre réaction d'étonnement, même si la forme choisie de l'expression poétique entoure ces vers par une certaine *aura* joyeuse.

Une des approches les plus recommandables de l'interprétation de l'altercation entre Florus et Hadrien est la suivante: tandis que, dans le cas d'Hadrien, Florus déguise les déformations du *bios praktikos*, la *vita activa*, l'empereur démontre chez Florus celles du *bios theoretikos*, et *vita contemplativa*. En soi, cette constatation paraît correcte, mais, pour comprendre la véritable importance de cette mise en parallèle poétique, il faut placer tout le problème dans un contexte plus large, en confrontant la caricature de la *vita activa* et de la *vita contemplativa* à l'opinion positive de Florus, initiateur du concours poétique, sur le caractère et le but du *bios praktikos* de l'Empereur. Etant donné que l'identité de Florus, poète et auteur d'un dialogue, et de Florus historien est aujourd'hui une certitude, on peut former une image assez précise de la conception de Florus concernant la vraie activité du *princeps* et de l'*im-*

² Auerbachs Keller in Leipzig (Zeche lustiger Gesellen), dans: J. W. GOETHE : Faust, Berlin Weimar, 1983, 123 sqq.

³ Ibid., p. 124.

perator. De toute façon, aux yeux du poète l'empereur devait avoir le même rôle distingué que le vrai poète:

*Consules fiunt quotannis et novi proconsules,
solus aut rex aut poeta non quotannis nascitur.*
(carm., 10)

C'est ainsi que les bons rois de Rome contribuent, selon Florus, à l'accomplissement de la mission de Rome d'une manière téléologique, et ils accomplissent les actes les plus magnifiques pendant leur *bios praktikos*, c'est surtout Romulus qui, en tant que le premier roi romain *ex variis quasi elementis congregavit corpus unum, populumque Romanum ipse fecit*, ce qui veut dire que c'était lui, Romulus qui a créé le héros de l'histoire: le peuple romain. Des noms, adjectifs, verbes et expressions tout positifs font allusion à l'activité des autres rois aussi tant dans la description historique de leurs activités (1,1) que dans la première *anacephalaeosis*.

La présentation florienne d'un des bons *principes* est aussi caractérisée par la vitalité, car le peuple romain *sub Traiano principe movit lacertos* (praef., 8). Le dialogue de notre auteur, le *Vergilius orator an poeta* (=VOAP) mentionne aussi cet *imperator* comme celui sous le règne duquel *in foro omni clarissimus ille de Dacia triumphus exsultat* et où éclatèrent *lux et fulgor felicitis imperi, qui in se rapit atque convertit omnium oculos hominum ac deorum* (VOAP, 1,7-8).

Mais aux yeux de Florus le souverain idéal est César Auguste. Le point culminant de l'œuvre de notre auteur est la description de l'activité d'Auguste, activité qui fit époque, puisqu'elle représentait le couronnement de l'histoire du *populus Romanus*. Pour notre historien, Auguste n'est pas seulement cette personne qui, mettant fin à la guerre civile, réorganisa par sa sagesse et son habileté le corps de l'Empire paralysé de toutes parts et qui dirigea cet empire par les seuls mouvements de sa tête, tout comme nous sommes dirigés par l'âme et l'esprit (ep., 2,14 /4,3/ 5-6). Mais pour Florus c'est sous le règne d'Auguste que la maturité du *populus Romanus* s'accomplit, ce dernier conquérant tout l'univers (praef., 7). Comme illustration, Florus nous donne une revue magnifique où il présente, suivant les régions du ciel, les victoires glorieuses d'Auguste près des frontières de l'Empire. Cet arrangement de la présentation est si important pour Florus qu'il ne respecte pas la chronologie. L'ordre de la présentation est exclusivement défini par l'orientation des victoires, si bien que l'ombre tragique de la défaite n'apparaît qu'une seule fois, mais là aussi, l'arrangement de la présentation vise à faire oublier la défaite passagère à l'aide de l'énumération des succès splendides qui la suivirent (la défaite de Quintilius Varus – 2,30 /4,12/ 29 sqq.).

Premièrement c'est au Nord que Florus passe en revue les armes glorieuses de César Auguste et de ses chefs de guerre, mais il prend garde exclusivement à l'arrangement géographique et pas aux dates des campagnes: le premier champ d'opération militaire est le Norique (15 av. J.-C. – 4,12, 4-5) et les autres événements le suivent: *ibid.* sqq.), après cela vient l'Illyrie (35-33 av. J.-C.), la Pannonie (12 av. J.-C.), la Dalmatie (9 apr. J.-C.), la Mésie (28 av. J.-C. ?), la Thrace (13 av. J.-C.), la

Dacie (29–28 av. J.–C.) et après cela se trouve la présentation des luttes avec les Sarmates (12 av. J.–C.) et avec les Germains (12 av. J.–C. – 9 apr. J.–C.)⁴

Puis le triomphe se déplace vers la région diagonalement opposée, au Sud, où l'auteur décrit le *bellum Gaetulicum* (6 apr. J.–C. – 4, 12, 40).

Troisièmement, c'est à l'Est que les événements ont lieu: ici l'auteur nous apprend les démarches romaines à propos de l'Arménie, avant tout l'activité et le sort de Gaius Caesar (4, 12, 42 sqq. – 1 apr. J.–C.). Même si cet événement est entouré par une sorte d'ambiance tragique, celle-ci est effacée par les dernières scènes du triomphe.

C'est que Florus se tourne, après l'Est, vers l'Ouest de l'Empire, présentant le *bellum Cantabricum et Asturicum* comme le sommet de l'activité militaire du *princeps*, ne serait-ce que parce que César Auguste a participé à cet événement en personne (4, 12, 46 sqq.). Bien que ces événements en Hispanie se soient déroulés entre 26–25 av. J.–C., l'historien, voulant accentuer la victoire décisive et ses conséquences, présente les événements comme si les campagnes d'Auguste avaient pris fin avec le triomphe sur Hispanie et comme si ce triomphe même avait apporté la fidélité inébranlable et la paix éternelle (4, 12, 59 sqq.). Selon Florus, César Auguste accomplit vraiment avec ce triomphe la mission du peuple romain, puisque le *populus Romanus* a construit un empire universel en subjuguant presque tous les peuples à l'Ouest et au Sud tout comme au Nord et à l'Est. Et les peuples qui ne sont pas encore subjugués ressentent la grandeur de Rome et respectent le peuple romain qui triomphe sur tous les peuples. L'Empire Romain est né donc grâce à César Auguste qui est capable de garantir la paix universelle; par cette présentation le *princeps* nous apparaît comme une nouvelle incarnation d'Alexandre le Grand qui a été capable de réaliser un rôle oecuménique. Bien que Florus ne le prononce pas expressément, la scène finale solennelle de l'oeuvre de notre historien nous le rend évident.⁵

Selon les recherches de Braccisi, il est probable que c'est à Kleitarchos que remonte la tradition antique qui nous renseigne sur la visite d'une délégation oecuménique chez Alexandre à Babylone en 333 av. J.–C., année de la mort d'Alexandre, après que ce dernier avait fini à conquérir l'univers. Arrien, auteur contemporain de Florus, nous raconte ces événements de la manière suivante dans son „Anabasis d'Alexandre”: Après qu'Alexandre était allé à Babylone, les ambassadeurs venus de Libye l'ont rencontré pour le saluer et pour lui offrir la couronne comme au roi de l'Asie. Des ambassadeurs sont arrivés d'Italie aussi qui sont venus pour le même but, envoyés par les habitants de Bruttium, les Lucaniens, et les Étrusques. On dit qu'en même temps les Carthaginois ont envoyé des ambassadeurs et d'autres aussi sont venus d'Éthiopie, accompagnés de Scythes d'Europe, tout comme de Celtes et d'Ibères, pour demander l'amitié d'Alexandre, et c'est à cette occasion que les Grecs et les Macédoniens ont connu leur nom et leur physionomie. Comme on dit: les uns ont

⁴ Sur arrangement et groupement structuraux de Florus voir M. HOSE : Erneuerung der Vergangenheit., Stuttgart–Leipzig, 1994 (le chapitre sur Florus).

⁵ Sur les recherches de ce professeur de Padoue à propos de la tradition d'Alexandre, voir: L. BRACCISI : Alessandro e i romani, Bologna, 1975; IDEM : L'ultimo Alessandro, dagli antichi ai moderni, Padova, 1986; IDEM : Alessandro e la Germania, Roma, 1991. Il est dommage que ces excellentes recherches ne mentionnent pas celles aussi excellentes dans ce domaine du philologue classique hongrois, I. Borzsák.

demandé à Alexandre de régler leurs différends avec d'autres, et Alexandre et son entourage sont arrivés juste à ce moment-là à la conviction qu'Alexandre était vraiment le souverain de toute terre et de toute mer.⁶

Parmi les historiens d'Alexandre, Aristos et Asclépiades prétendent que même les Romains avaient envoyé leurs ambassadeurs et quand Alexandre les a accueillis, il a prédit leur futur pouvoir tout en observant leur organisation, leur diligence et leur liberté, mais tout en étudiant aussi leur constitution (7, 15 4-5).⁷

De notre point de vue, on peut négliger la question soulevée par Arrien, à savoir si la communication ci-dessus est conforme à la vérité ou non; il est vrai que certains historiens antiques semblent avoir connaissance d'une ambassade oecuménique qui était allée voir Alexandre à Babylone comme *cosmocrator* au sommet de ses victoires. Florus, le contemporain d'Arrien honore César Auguste du même titre, car les peuples les plus lointains, encore indépendants, viennent aussi voir, à l'intermédiaire de leurs délégués, son être divinisé, ce qui était arrivé à Alexandre le Grand, quand, à son temps, il avait été salué par l'univers. Maintenant, comme si c'était dans un triomphe, ces peuples lointains baissent la tête devant César Auguste, incarnation du peuple romain qui est juge et arbitre de l'univers. On voit presque la carte géographique sous les yeux de Florus quand il décrit la soumission des Scythes et des Sarmates, après il emmène à Rome les députations qui apportent les hommages de l'Orient, et il nous déclare en même temps que les Seres aussi sont venus et encore les Indiens qui vivent juste sous le soleil, apportant avec eux en cadeau des pierres précieuses, des perles, et même des éléphants, et ils ont voulu faire valoir surtout la longueur de leur trajet: ils avaient mis quatre ans pour accomplir leur mission. Les Parthes même ont rendu d'eux-mêmes les enseignes qu'ils avaient prises lors de la défaite de Crassus (2,34 /4,12/ 62-63). Est-ce qu'on pourrait imaginer un défilé de délégations plus oecuménique que celui qui était semblable à un splendide triomphe impérial?⁸

Pour prouver que dans l'attitude des ambassades venues chez Auguste les auteurs antiques ont retrouvé justement la reprise des ambassades oecuméniques du temps d'Alexandre le Grand à Babylone, il faut consulter Orose qui en donne la meilleure preuve et dont Florus était une des sources principales, puisqu'il en a puisé mot à mot plusieurs fois. Ce collaborateur de Saint Augustin nous renseigne de la façon suivante: Entre temps les ambassadeurs des Scythes et des Indiens ont trouvé César Auguste à la ville de Tarraco, en Hispanie, après avoir parcouru les quatre coins du monde et après qu'il n'existait plus d'autres lieux pour eux où le retrouver. Ils ont comblé César avec l'hommage dû à Alexandre le Grand qui avait été honoré à Babylone par les ambassades des Hispaniens et des Gaulois venant lui présenter leur

⁶ En relation avec lui, de nouveau, voir P. A. STADTER : *Arrian of Nicomedia*, Chapel Hill, N.C., 1980, (de lui, comme un ami d'Hadrien v. *ibid.* pp. 13-14; 168-169), et A.B. BOSWORTH : *A Historical Commentary on Arrian's History of Alexander*, Oxford, 1980-, I-; IDEM, *From Arrian to Alexander: Studies in Historical Interpretation*, 1988; IDEM : *Arrian and Rome*, ANRW, II/34.1, pp. 226-275.

⁷ Cf. M. L. MACDONALD : *Hadrian's Villa and Its Legacy*, N. Haven-London, p. 14.

⁸ Sur l'orientation philosophique d'Hadrien et sur ses idées, les œuvres suivantes donnent un bon aperçu: R. SYME : *Hadrian the Intellectual*, dans: *Les empereurs romains d'Espagne*, Paris, 1965, pp. 243-253; IDEM : *Hadrian as Philhellene*, *Neglected aspects*, BIIAC, 1982/1983, pp. 341-362.

volonté de paix. Tout comme Babylone, maintenant les Indiens de l'Orient et les Scythes du Nord se sont présentés respectueusement devant César en Hispanie, à l'extrémité de l'Occident, avec les cadeaux de leurs peuples. Tel était le retour de César à Rome, pour ainsi dire dans un triomphe (6,21, 19–21).

Le tableau de l'hommage oecuménique rendu à Alexandre le Grand et dû à Auguste n'a pas été évidemment la trouvaille de Florus, car cet énorme tableau final de l'épitomé nous rappelle, à vrai dire, celui du huitième chant de l'Énéide de Virgile, cette image grandiose du triomphe d'Auguste:

*incedunt victae longo ordine gentes,
quam variae linguis, habitu tam vestis et armis.
Hic Nomadum genus et distinctos Mulciber Afros,
hic Lelegas Carasque sagittiferosque Gelonos
finxerat; Euphrates ibat iam mollior undis,
extremique hominum Morini, Rhenusque bicornis
indomitique Dahae, et pontem indignatus Araxes.*
(722–728)

Horace présente, lui aussi, plusieurs fois des hommages oecuméniques à Auguste. Parmi ces textes je rappelle l'ode *ad Augustum* (carm., 4,15) où nous lisons ceci:

*Non, qui profundum Danuvium bibunt,
edicta rumpent Iulia, non Getae,
non Seres infidique Persae,
non Tanain prope flumen orti.*
(vv. 21–24)

A mon avis, nous devons mettre en parallèle la présentation du poème ironique de Florus adressé à Hadrien et la scène triomphale oecuménique par laquelle finit l'œuvre historique de Florus et qui est le sommet de l'œuvre. Dans son épitomé, l'historien rappelle la figure d'Auguste triomphateur parcourant les frontières de l'Empire. Notre auteur utilise beaucoup d'éléments de la langue qui expriment une grandeur. (Pour en citer quelques-uns: *ferocius agebat, perpacavit, expeditionem ipse sumpsit, percecudit, perpulit, domuit, compescuit, subigendos dedit* etc. – 2, 21 /4, 12/ 3 sqq.). Par contre le *carmen Anacreonteum* (par la suite: *Anacreonteum*) nous présente, dans la description d'Hadrien et de ses activités, la figure d'un soldat qui n'est pas digne d'accomplir des faits qui pourraient lui rendre la possibilité de tenir un triomphe. Ici il apparaît au lieu d'Auguste, qui a parcouru comme général victorieux l'*orbis terrarum*, un Hadrien qui fait ses promenades contemplant seulement les événements (*ambulare* – ce ne doit pas être par hasard que l'œuvre de Florus, présentant les guerres de Rome, n'utilise jamais ce verbe!), et il se cache comme le vilain porte-étendard romain qui, dans le désastre de Teutoburg, se retire dans la boue mêlée de sang (2,30 /4,12/ 38); de même, dans le dialogue VOAP, Florus, poète et grammairien, reçoit des reproches, car, malgré son talent exceptionnel, il est prêt à subir l'épreuve de se retirer dans une province au lieu d'être à Rome (*Potesne cum hoc singulari ingenio tantaque natura provincialem latebram pati?* – 1,7). Ces deux

textes parallèles montrent d'ailleurs que dans l'*Anacreonteum* de Florus, le verbe *pati* ne veut pas faire du tout allusion à l'héroïsme d'un empereur capable de subir toutes les épreuves, mais à une personne qui est exposée au froid à cause de son inertie. Dans ce poème, le poète dévoile en même temps la personne qui suit d'une part le principe épicurien, d'ailleurs évidemment faux, *lathe biósas*, mais qui viole, d'autre part, le principe d'*apatheia* de cette même école.

Compte tenu de ce qui précède, nous pouvons dire clairement ce qui suit: dans l'épitomé, Florus présente la figure résolue et triomphante de l'empereur idéal, conforme aux critères de la *vita activa*, qu'il s'agisse soit de Trajan, soit de Romulus ou même de la figure d'Auguste, semblable à Alexandre, dans lesquels s'incarne quasiment la force du peuple romain qui est capable de construire et de maintenir l'empire; en revanche, c'est l'*inertia Caesarum* qui s'incarne dans la figure d'Hadrien et l'effet de cette inertie se voit dans ce phénomène que le *populus Romanus* et son *imperium quasi consenuit atque decoxit*, c'est-à-dire qu'ils sont vieillis et desséchés (pracf., 8). En effet, dans ce contexte, Hadrien, opposé à l'idéal du bon souverain, apparaît pour notre poète comme revêtu du rôle du mauvais empereur qui n'est pas capable de satisfaire aux vrais critères de *bios praktikos*, parce que son tour de frontières sans fin n'est pas un triomphe qu'on exige d'un empereur, mais la manifestation de son inertie.

Mais il existe encore une question à poser: dans quelle mesure l'Histoire Auguste a-t-elle gardé le portrait complet d'Hadrien donné par Florus dont le ton négatif est d'ailleurs incontestable.

Si on regarde le poème d'Hadrien répondant aux vers ironiques de Florus, il est évident que le troisième vers de ce petit poème de Florus est perdu, car le caractère parallèle de ces deux poèmes rend indiscutable le fait que le vers *latitare per popinas* a dû répondre à un vers pareil chez Florus. Les tentatives pour reconstruire le texte ont échoué l'une après l'autre. Ces démarches ont essayé, d'une part, de suppléer la lacune du texte d'après le voyage de l'empereur autour des frontières ou, de l'autre part, on a pensé à faire une reconstruction des quatre vers représentant un voyage imaginaire effectué selon l'ordre des quatre points cardinaux.⁹ De nos jours, il y a plusieurs chercheurs pour qui la conception suivante paraît évidente: ces trois vers conservés concernent une seule partie des frontières, notamment le territoire septentrional, car à deux points opposés de ce dernier vivaient les *Britanni* et de l'autre côté

⁹ La conception de H. BARDON est exceptionnelle: il ne pense pas qu'un vers de Florus aurait disparu, cf.: Les empereurs et les lettres latines d'Auguste à Hadrien, Paris, 1940 (= 1968²), p. 416 sq. L'explication de A. TURNÈBE en 1580 montre le caractère discuté du quatrième vers. Cet auteur met en rapport cette partie avec la *caprificatio*. (*Adversorum libri triginta*, Parisiis, 1580, 24,8), cf. S. MATTIACCI : op. cit., p. 62. – Pour la poétique et la vie littéraire et spirituelle de cette époque voir encore et en général: A. CAMERON : *Poetae novelli*, HSPH, 84, 1980, 127–175; P. STEINMETZ : *Untersuchungen zur römischen Literatur des zweiten Jahrhunderts n. Chr.G.*, Wiesbaden, 1982, surtout 295–373; IDEM : *Lyrische Dichtung im zweiten Jahrh. n. Chr.*, ANRW, II/33.1 (1989), 259–302. Cf. encore A. ROSTAGNI : *Storia della letteratura latina*, II, Torino, 1952, 591–595; I. MARIOTTI : Note in margine ai poeti novelli, in: *Munus amicitiae. Scritti in memoria di A. RONCONI*, II, Univ. degli Studi di Firenze, Dip. di Scienze dell'Antichità G. PASQUALI : *Quad. di Filol. Lat.*, IV,2, Firenze, 1988, pp. 11–21; A. LA PENNA : *La cultura letteraria latina nel secolo degli Antonini*, in: *Storia di Roma*, Torino, 1992, II, 3 (surtout pp. 495 sqq.).

les *Scythae*. Ainsi c'est seulement l'élément intermédiaire qui y manque et qui doit marquer par conséquent le territoire de la Germanie. En utilisant cet avis est née la conjecture *per Germanos* de RÖSINGER, mais elle n'est pas acceptable du point de vue de la métrique. Ainsi la conjecture proposée par STEINMETZ, *per Sugambros* a plus de réalité.¹⁰ Moi, je pense pourtant à une autre correction peut-être plus vraisemblable. En effet il est clair que Florus, par rapport aux événements militaires en Germanie, souligne toujours le caractère marécageux de ce pays. Pour décrire l'expédition de César à ces lieux, Florus utilise les expressions suivantes: *in saltus ac paludis*, et *fuga rursus in silvas et paludes* (1,45, 14–14). Et en présentant le désastre de Quintilius Varus à Teutoburg il emploie ces qualifications: *nihil illa caede per paludes perque silvas cruentius* (2,30, 35), puis, à propos du *signifer* déjà mentionné il dit ceci: *in cruenta palude sic latuit* (ibid., 38). Il est intéressant que, à ces lieux, un des *codices recentiores* (E) contient tout simplement *latitavit* qui aurait pu venir d'un manuscrit médiéval, d'une note marginale qui avait contenu encore ce vers en question plus tard perdu. En raison de ces faits, je pense à reconstruire le troisième vers du poème de Florus de cette façon-ci: *latitare per paludes*, ce qui est conforme à l'idée proposée par H. W. BENARIO, mais ce chercheur n'expose pas les motifs de sa modification.¹¹ Dans le cas où la reconstruction proposée est juste, on peut dire que Florus a évoqué ici la figure d'Hadrien qui a longé le *limes* septentrional effectuant un pseudo-campagne ou pseudo-triomphe, tout comme Florus fait une telle allusion incertaine dans une de ses lettres à Hadrien quand il lui écrit ceci: *quasi de Arabe aut Sarmata manubias* (apud Charis., p. 157, 21 B = ed. P. Jal, II, p. 130). Le petit poème drôle, et en réalité, moqueur de Florus nous suggère donc que l'empereur qui comprend mal les exigences de la *vita activa*, mène, au nom de l'épicurisme, une pseudo-expédition, qui, effectuée aux frontières septentrionales de l'Empire, n'est pas digne d'un *triumphus*. Mettons en parallèle cette image négative et la présentation relative à Auguste où les victoires du *princeps* étaient présentées d'abord aux confins septentrionaux, et seulement après s'ensuivait la description des événements effectués au Sud, puis à l'Est et à l'Ouest. Envisageant ces faits parallèles, on peut admettre vraisemblablement la succession suivante des idées: le poète, après l'évocation de la pseudo-campagne au Nord aurait mentionné les campagnes „cachées” au Sud, à l'Est et à l'Ouest aussi, évidemment sur un ton de plaisanterie, et pour finir d'une manière frappante, il aurait fait allusion ou bien à la suppression du *triumphus* (car on sait qu'Hadrien a renoncé même au triomphe qu'il aurait pu tenir après la mort de Trajan au nom de ce dernier; mais il a organisé une sorte de pseudo-triomphe à l'honneur de Trajan (HA, *vita Hadr.*, 6); ou bien Florus aurait fait allusion à ce fait qu'Hadrien n'a pas accueilli d'hommage oecuménique, au contraire, il a récompensé plutôt les souverains des pays étrangers (voir ibid., 13 et 17). Ainsi l'*Anacreonteum* probablement

¹⁰ Sur les corrections de texte appréciables voir l'apparat critique de mon *editio* de Florus récemment parue: P. ANNII FLORI *Opera quae exstant omnia*, curavit et edidit L. HAVAS, Debrecini, 1997, p. 235. V. encore A. R. BIRLEY : op. cit., p. 143 qui dit encore *latitare per Batavos*. – Pour la forme du poème voir entre autres: P. GRIMAL : *Le lyrisme à Rome*, Paris, 1978, p. 255.

¹¹ H. W. BENARIO : A Commentary on the *Vita Hadriani* in the *Historia Augusta*, Chico, California, 1980, p. 106.

bien mutilé, de Florus, adressé à Hadrien, devrait être enfin un *triumphus* inversé et c'est justement dans cette situation qu'il faudrait chercher l'effet comique de la scène, car, en effet, ici ce ne sont pas les principes et les valeurs morales de la *vita activa* qui s'accompliraient, mais une sorte de *lathe biôsas* entre en jeu, et d'une manière grotesque, l'*apatheia* épicurienne aussi souffre une atteinte.¹² Il est peu probable que ce triomphe inversé soit uniquement la trouvaille de Florus. Il est connu que notre poète a fait partie du groupe des *poetae novelli*, dont le grand modèle était Catulle, qui, même si dans une forme différente, a bien utilisé l'effet ironique et drôle d'un pseudo-triomphe. Le *carmen* 11¹³ en est un bon exemple dont la situation de base est la suivante: à cause de son amour manqué, Catulle, dans la pose du grand conquérant (voir les grands mots: *penetrabit, gradietur*), partira aux Indes lointaines où les flots de la mer de l'Est retentissent sur le rivage; ou bien il parcourra l'Hyrkanie et la molle Arabie ou par le pays des Sages et des Parthes qui portent des flèches, ou par la région qui est colorée par les sept embouchures du Nil; ou encore, traversant les sommets des Alpes, il ira voir les monuments du grand César: le Rhin des Gaulois et les effrayants *Britanni* qui habitent à l'extrémité du monde. Mais à la fin de cette expédition d'importance mondiale, le poète n'envoie pas à Rome une armée triomphante, mais il confie un message à Furius et Aurelius, ses rivaux odieux qui l'accompagnent: qu'ils disent à son amante infidèle qu'elle devra se contenter de l'amour des galants de nombre infini (*trecentos* – vers 13) au lieu de l'amour perdu de son seul véritable amant. L'idée de base du poème ironique, le triomphe raillé a dû être emprunté à Catulle, et Florus a pu y ajouter comme arrière-plan l'idée contrastive de la *legatio* oecuménique reçue par Alexandre et par Auguste, idée nuancée de stoïcisme et connue d'une part grâce aux historiens grecs et de l'autre part aussi de Virgile et d'Horace. Pour prouver que chez Florus on trouve une *imitatio* consciente de Catulle, il faut voir que déjà le début du poème: *Ego nolo Caesar esse* est annoncé en quelque sorte par le poète de Vérone:

*Nil nimium studeo, Caesar, tibi velle placere,
Nec scire utrum sis albus an ater homo.*¹⁴
(carm., 93)

Il est donc bien probable que c'est d'après l'exemple de Catulle que Florus donne la parodie d'Hadrien qui – selon Florus – tient un simple pseudo-triomphe et

¹² Les rapports d'Hadrien à l'épicurisme se voient clairement dans le fait que Hadrien, à la sollicitation de Plotina, la femme de Trajan puis sa veuve, a donné des privilèges à l'école des Épicuriens à Athènes (IG, II/III, 1098 = ILS, 7784, et E. M. SMALLWOOD : Documents Illustrating the Principates of Nerva, Trajan and Hadrian, Cambridge, 1966, 442). A propos de Plotine v. encore H. TEMPORINI : Die Frauen am Hofe Trajans. Ein Beitrag zur Stellung der Augustae im Prinzipat, Berlin - N. York, 1978; M.-T. RAEPSAET-CHARLIER : Prosopographie des femmes de l'ordre sénatorial, Bruxelles, 1987, n° 631.

¹³ L. DESCHAMPS a déjà aperçu le parallélisme entre le poème de Catulle et celui de Florus (Subtil Florus! ou le « poète-Roi », REA, 91, 1989, p. 90).

¹⁴ S. MATTIACCI : op. cit., 63 prétend d'avoir trouvé les parallèles plus anciens aussi de la formule de Florus (cf. Naev., com., 36 R; Plaut., Bacch., 58 et 99).

non un vrai triomphe comme César ou Auguste et non plus un accueil de portée mondiale comme Alexandre.¹⁵

Université de Debrecen
Philologie Classique
H-4010 Debrecen, Egyetem tér 1

¹⁵ Je ne comprends pas tellement les mots suivants de M. TALIAFERRO BOATWRIGHT : « alle-ged » abandonment of expansionism » (Hadrian and the City of Rome, Princeton, N. Jersey, 1987, p. 298). En effet, l'abandonnement de l'expansionisme est justement bien perçu dans la politique extérieure et intérieure, voir: HA, v.Hadr., 9,1; Eutr., 8,6; cf. A. GARZETTI : From Tiberius to the Antonines., transl. by J. R. FOSTER, London, 1974, pp. 380-386. – Quant à la datation du poème de Florus, v. A. R. BIRLEY : op. cit., 143 qui écrit de telle manière: « A missive that Hadrian probably also received in Gaul at this time (en 122) was a jokey little poem sent by the now elderly writer Florus. » De notre point de vue, cette date n'est pas admise. Pour dater le poème, envisageons les faits concernant la chronologie des voyages d'Hadrien. a) Après son avènement (le 11 août 117) Hadrien a passé toute une année en voyage pour arriver à Rome seulement en juin 118. Comme le lieu de ce voyage était exclusivement l'Est, on ne peut pas parler d'un défilé oecuménique. La date du poème florien doit être donc plus tardive. b) Le grand voyage suivant se déroula entre le mois d'avril 121 et l'été 125. Au cours de la première année Hadrien alla en Gaule, en Germanie, au tronçon moyen du Danube. Au cours de la deuxième année il arriva en Bretagne puis en Hispanie, à travers la Gaule; l'année suivante il parvint en Syrie, en Cappadoce, en Bithynie pour passer le tournant de l'année à Nicée en Nicomédie. La quatrième année se passa en Asie Mineure, c'est-à-dire à Éphèse, puis l'empereur alla voir Rhodes et il gagna la Grèce européenne pour passer à Athènes l'hiver 124/125; la cinquième et dernière année apporta la visite du Péloponnèse et de la Grèce moyenne¹⁸, et l'empereur rentra enfin à Rome de Sicile. Pendant ces cinq ans il parcourra beaucoup de pays, mais les scènes de ses voyages étaient seulement l'Est et l'Ouest. Il ne s'agit pas donc d'un tour oecuménique dans ce cas non plus. Ce n'est donc pas le moment pour la naissance du poème de Florus, même si le poète et l'empereur ont eu la possibilité de se rencontrer justement au cours de ce voyage. En effet, Hadrien a passé l'hiver 122/123 à la ville de Tarracon (aujourd'hui: Tarragone) où Florus travaillait comme grammairien et rhéteur après avoir fini ses voyages. c) Le grand voyage suivant de l'empereur se déroula en 128: au début de l'été, il alla au pays natal de Florus, en Afrique pour visiter la Mauritanie aussi et il rentra à Rome à la fin ou au milieu de l'été. On voit donc que, avec ce dernier voyage, il a vraiment parcouru tous les coins de son empire: après ses routes faites au Nord, à l'Est, puis à l'Ouest, il passa par une partie des régions du Sud aussi. Et c'est à ce moment-là que Florus a pu juger oecuménique le tour du monde de son empereur, ainsi le *terminus post quem* de ses *Anacreontei* devrait être fixé au bout de l'été 128. Mais un autre *terminus* plus tardif ne doit pas être exclu non plus. d) Au bout de l'été 128 l'empereur quitta de nouveau Rome pour passer l'hiver cette fois-ci aussi dans sa ville préférée, à Athènes, puis il fit un tour à Éphèse, en Asie Mineure de l'Ouest et de l'Est, et encore à d'autres endroits du Proche-Orient ou du Moyen-Orient comme Antioche, Palmyre, l'Arabie et la Judée pour parvenir enfin en Égypte, à Alexandrie et c'est là, à cette occasion que son fameux voyage sur le Nil s'est effectué. Antinous, le favori bien connu de l'empereur est mort aussi au cours de ce voyage, noyé dans le fleuve. Le tombeau de ce fameux châtre est l'Égypte, tout comme pour Alexandre le Grand qui est enterré aussi en Égypte. C'était peut-être le meilleur moment pour établir un parallèle entre Alexandre et Hadrien. Mais les contemporains ont dû voir les différences évidentes aussi. La route du roi macédonien de la Macédoine jusqu'à l'Inde, à travers le monde entier, avait visé à subjuguier presque toute l'*oïcumenè* connue à son temps, pour qu'enfin, l'Égypte reçoive son tombeau. Par contre, à leurs yeux, Hadrien a parcouru son empire et les frontières de l'*orbis terrarum* par pure curiosité, pendant que selon Fronton (ep. Ver., 2,1; praeamb. hist., 10,11) il a détruit et ruiné l'armée romaine et sa discipline, en élevant un obélisque à un cunucque à la proximité du tombeau d'Alexandre le Grand. Bien que son tour de l'empire oecuménique soit devenu complet avec son voyage en Égypte en 130/131 sur les frontières du Sud, aux yeux de plusieurs contemporains, cette aventure n'a pas paru apte à augmenter vraiment le prestige de l'empire, bien au contraire, elle l'a diminué, comme nous pouvons le juger ou bien, en examinant l'*Historia Augusta* ou bien d'après la prise de position négative du sénat après la mort d'Hadrien. En conséquence, je pense que le poème drôle de Florus aurait pu naître en 132, au temps du retour de l'empereur à Rome, ou bien au cours des années après son retour. Ainsi on peut dater la naissance de ce poème ironique aux années 128/138 (cette dernière est la date de la mort d'Hadrien), ou plutôt entre les années 132–138.

GYÖRGY HEIDL

“HOC EGO OPUS EDIDISSE ME PENITUS IGNORO”

A LATIN COMMENTARY ON MATTHEW

Among Augustine's letters discovered recently by J. Divjak there is a letter from Jerome to Aurelius of Carthage, dating from 392 or 393.¹ It should be noted that Augustine and his friend, Alypius, became acquainted with Aurelius in 388, immediately after their return to Carthage, when they were entertained by the very ill Innocentius whom Aurelius, still a deacon at that time, often visited.² Jerome's letter was an answer to the recently elevated bishop, Aurelius, who asked Jerome to send copies of certain writings. Aurelius mentioned the fact that he already possessed copies of Jerome's two translations of Origen: the homilies on Jeremiah and the two homilies on the Song of Songs. He also had a commentary on Matthew (*commentarioli in Mattheum*) that he believed to be Jerome's, but actually it was the work of someone else. In fact, Jerome made it clear that he had not published such work.

Five or six years later, Jerome would, indeed, publish a commentary on Matthew, in the Preface of which he lists the works of his predecessors that he had read before. From among the Latin writers he mentions the *opuscula* of Victorinus of Poetovio, Fortunatianus of Aquileia and Hilary of Poitiers.³ The question is what work Aurelius and Jerome referred to as *commentarioli in Mattheum*.

The works of Victorinus or Fortunatianus may have been regarded as 'little commentaries,' or perhaps *scholia* on Matthew,⁴ but there is no other reason for iden-

¹ *Ep.* 27* ed. J. DIVJAK 1981, *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* 88 (1981): 130–133. For the date, *ibid.* 56–57; YVES-MARIE DUVAL (tr. commentary) *Augustin, Lettres 27**, in *Bibliothèque augustinienne* 46B (1987): 560–68; ILONA OPELT: "Aug. *Epist.* 27* DIVJAK: Ein Schreiben des Hieronymus und Bischof Aurelius von Karthago." In: *Collectanea augustiniana: Mélanges T. J. van Bavel*. Ed. B. BRUNING–M. LAMBERIGTS–J. VAN HOUTEM 19–25. Leuven, Peeters, 1990.

² Cf. *De civitate Dei* 22.8.

³ Jerome *In Matth. Praef.* 4–5: *Legisse me fateor ante annos plurimos in Matheum Origenis viginti quinque volumina et totidem eius omelias commaticumque interpretationis genus, et Theophili Antiochenae urbis episcopi commentarios, Hippolyti quoque martyris et Theodori Heracleotae Apollinarisque Laodicensi ac Didimi Alexandrini et Latinorum Hilarii, Victorini, Fortunatiani opuscula, e quibus etiam si parva carperem dignum aliquid memoriae scriberetur.*

⁴ Cf. DOIGNON 1978, I, 19.

tifying them with the work mentioned by Jerome.⁵ Jerome's words, from which the content of Aurelius' letter can be recovered, may throw light on the nature of these little commentaries:

*Scribis te quaedam nostrae parvitatatis habere opuscula, id est paucas in Ieremiam homelias et duas cantici canticorum; dum essem adolescentulus, cuiusdam fratris rogatu in huiusmodi exercitationem lusi exceptis duabus homeliis cantici canticorum quas ammonitu beati Damasi Romae transtuli. Itaque si qua nunc scripsimus maturiora et aetati nostrae conuenientia aestimare debes; praeterea quod addis habere te et commentariolos meos in Mattheum, hoc ego opus edidisse me penitus ignoro, nisi forte caritate qua me diligis quidquid praeclarum videris meum putas.*⁶

It is clear that not only the two homilies on the Song of Songs represent translations, but also the homilies on Jeremiah, although Jerome regards the latter translations, made at the request of Vincentius, as finger exercises.⁷ He played, *lusi*, when working on them. The name of Origen does not occur in the letter, yet the Alexandrian master is the protagonist whose above-mentioned works Jerome had translated and Aurelius possessed, a fact that cannot be overemphasised, in his library at Carthage. It is also clear from Jerome's answer that Aurelius listed the mysterious commentaries on Matthew together with translations. Jerome claims he is absolutely ignorant of having published (*edidisse*) such work. This usage of the verb '*edo*' does not necessarily imply that Jerome was considered to be the writer of the work, since the verb has a broader meaning. It can refer to the publication of translations.⁸ Jerome's letter permits the assumption that the North African 'little commentaries on Matthew' were translations, or compilations of certain Origenian work.

Jerome mentions three literary genres in which Origen composed exegetical works on Matthew: commentaries (*volumina*), homilies and the so-called *commaticum interpretationis genus*, that is, the scholion.⁹ This *commaticum*, which probably contained brief commentaries on particular verses, may correspond to the *commentariolum*. Moreover, the assumption that an early Latin version of the *commaticum* existed can be established.¹⁰

⁵ Cf. Duval 1987, 563–4.

⁶ *Ep.* 27*. 2, 131–2.

⁷ For these translations, see J. N. D. KELLY: *Jerome: His Life, Writings and Controversies*. London, Duckworth, 1975, 75–76.

⁸ In *Adversus Rufinum* 3.20, Jerome quotes Rufinus who asserted that Eusebius had stolen his translation of *De principiis*: *aliter ego edidi, immo nec edidi*.

⁹ In the Preface to Origen's *Homilies on Ezechiel*, Jerome also mentions the three kinds of works that Origen had written on Scripture: ... *Origenis opuscula in omnem Scripturam esse triplicia. Primum eius opus Excerpta sunt, quae graece σχόλια nuncupantur, in quibus ea quae sibi videbantur obscura aut habere aliquid difficultatis, summam breviterque perstrinxit. Secundum homeliticum genus, de quo et praesens interpretatio est. tertium quod ipse inscripsit τόμους, nos volumina possumus nuncupare, in quo opere tota ingenii sui vela spirantibus ventis deid et recedens a terra in medium pelagus aufugit.*

¹⁰ A Latin version of a relatively long part of Origen's Commentary on Matthew survived, but for chronological reasons it cannot be identical to the commentaries mentioned by Aurelius and Jerome. This

In 393 or 394, Augustine, Aurelius' good friend, began to compose his commentary on the Sermon on the Mount, that is, on chapters 5-7 of the Gospel of Matthew.¹¹ Origen's surviving commentaries lack the interpretation of these chapters, but a continuous explanation of Matth. 6:1-14, the Lord's Prayer, can be read in *De Oratione*. I will compare some elements of Augustine and Origen's interpretations of the Prayer, in order to show that Augustine is in agreement with Origen at many points, and, in addition, the majority of the parallels cannot be found in such possible Latin sources of Augustine as Tertullian, Cyprian or Ambrose.¹²

1. Before examining the singular entreaties, Origen and Augustine must answer the question of why we should ask God at all.

Origen quotes the argument of the opponents of prayer.¹³ They cite two verses: the words of Susanna from the appendix of the book of Daniel, the authority of which was highly disputed, *God knows all things before they take place*, as well as Matth. 6:8, the warning of Jesus who teaches his disciples to pray. This latter citation is natural in the context, because there is a seeming tension between the warning and the following entreaties. Why should we ask God who knows what is necessary for us before we ask Him? Susanna also appeals to the divine omniscience, and in this respect the quotation takes its proper place, although it comes from a book that the Fathers quoted rarely. It is noteworthy therefore, that Augustine also quotes both verses.¹⁴ What is important in this case is not simply the fact that in the two commentaries on the Prayer the same question emerge about the function of prayer but that Augustine and Origen quote the same deuterocanonic verse in the same context.

2. According to Origen the man who prays makes himself aware of his standing in the presence of God, and this awareness shields him from sins and urges him to accomplish good deeds.¹⁵ The greatest benefit of prayer is, Origen insists, 'the

is the so-called *Commentiorum series in Matthaeum* which embraces the interpretation of Matth. 22:34-27:66.

¹¹ According to *Retractationes* 1.19.1 Augustine wrote *De sermone domini in monte* (henceforth *Serm. monte*) just when (*per idem tempus*) *De genesi ad litteram, imperfectus liber*. This latter work is listed in *Retractationes* immediately after *De fide et symbolo* that Augustine preached on October 8, 393. It seems logical to infer that he composed *Serm. monte* in 393 or 394.

¹² As for other possible sources are concerned, in the *Commentary on Matthew*, Hilary does not explain the Lord's Prayer, because Cyprian satisfactorily commented on the text: *De orationis autem sacramento necessitate nos commentandi Cyprianus vir sanctae memoriae liberavit. Quamquam et Tertullianus hinc volumen aptissimum scripserit sed consequens error hominis detraxit scriptis probabilibus auctoritatem. Commentary on Matthew* 5.1. Chromatius, the successor of Valerian bishop, also explained the Lord's prayer in the *Tractatus in Mathaeum*. Probably, these were written after 398, because Jerome did not mention his friend's works in the Preface to the *Commentary on Matthew*.

¹³ Origen *De oratione* (henceforth *Orat.*) 5.2: "ὁ θεὸς οἶδε τὰ πάντα πρὸ γενέσεως αὐτῶν" (Susanna 5:35 = Dan. 13:42), καὶ οὐδὲν ἐκ τοῦ ἐνεστηκέναι ὅτε ἐνέστηκε πρῶτον αὐτῷ γινώσκειται ὡς πρὸ τούτου μὴ γνωσθέν· τίς οὖν χρεῖα ἀναπέμπεσθαι εὐχὴν τῷ καὶ πρὶν εὐχασθαι ἐπισταμένῳ ὧν χρῆζομεν; "οἶδε γὰρ ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος ὧν χρειαί" ἔχομεν "πρὸ τοῦ" ἡμᾶς "αἰτῆσαι αὐτόν" (Matth. 6:8).

¹⁴ Augustine *Serm. monte* 2.3.13: *sed quoniam, quamvis pauca, tamen uerba et ipse dicturus est, quibus nos doceat orare, quaeri potest, cur uel his paucis uerbis opus sit ad eum 'qui scit omnia antequam fiant'* (Dan. 13:42), *et 'nouit,' ut dictum est, 'quid nobis sit necessarium, antequam petamus ab eo'* (Matth. 6:8).

¹⁵ Cf. Origen *Orat.* 8.2, 317.

attitude (σχέσις) and preparation (παρασκευή) for prayer of the man who has dedicated himself to God.' Augustine states that we should pray 'not by words, but by the ideas that we cherish in our mind, and by the direction of our thought, with pure love and sincere desire.'¹⁶ Both agree that the greatest benefit of prayer is not the fulfilment of verbal requests but the inner direction and disposition with which one turns to God. The terms παρασκευή and *intentio* refer to this movement of the mind towards God, the σχέσις and *affectus* to the state of the mind which is directed to God. Likewise, both describe the process which happens within the soul and evolves into the vision of God.

Origen

*The prophet David also has much to say concerning the blessings that the saint has in prayer. And it is not irrelevant to quote the following, so that we may clearly see that the greatest benefits result from the attitude of, and preparation for prayer, considered simply by themselves, of man who has dedicated himself to God. He says, then: 'Unto thee have I lifted up my eyes, O thou that dwellest in the heaven' (Ps. 122:1); and 'Unto thee have I lifted up my soul, O God' (Ps. 24:1). When the eyes of the understanding are lifted up, away from converse with earthly things and occupation with material impressions, and when they are elevated to high that they can transcend created things and fix themselves solely upon the contemplation of God and of reverent and seemly intercourse with him who hears, it must needs be that the eyes themselves derive the greatest benefit, when 'with unveiled face they reflect as a mirror the glory of the Lord, and are transformed into the same image from glory to glory' (2 Cor. 3:18). For they then partake of a kind of divine spiritual effluence, as is indicated in the words: 'the light of thy countenance, O Lord, was signed upon us' (Ps. 4:7). Moreover, when the soul is lifted up and follows the spirit and serves itself from the body – and not only follows the spirit but also dwells in it, as is indicated in the words: 'Unto thee have I lifted up my soul' (Ps. 24:1) – it must needs be that laying aside the nature of a soul it becomes spiritual.'*¹⁷

¹⁶ Augustine *Serm. monte* 2.3.13, 103: *hic primo respondetur non uerbis nos agere debere apud deum, ut impetremus quod uolumus, sed rebus quas animo gerimus et intentione cogitationis cum dilectione pura et simplici affectu.* For the distinction between 'words' and 'things,' see *De doctrina christiana* 1.2–3.

¹⁷ Translated by J. E. L. OULTON. In *Origen, On the Prayer*. In *Alexandrian Christianity: Selected Translations of Clement and Origen*. The Library of Christian Classics vol. 2. Introductions and notes by J. E. L. OULTON and H. CHADWICK. London Philadelphia: SCM Press/ Westminster Press, 1954, 256–7. *Orat.* 9.2, 318–19: καὶ ὁ προφήτης δὲ Δαυὶδ πολλὰ μὲν καὶ ἄλλα φησὶν εὐχόμενον τὸν ἅγιον· καὶ ταῦτα δὲ οὐκ ἀκαίρως παραθετέον, ἵνα φανερά ἡμῖν γένηται τὰ μέγιστα ὠφελοῦσα, κἂν μόνη νοηθῇ, ἡ σχέσις καὶ εἰς τὸ εὐχέσθαι παρασκευὴ τοῦ ἀνατεθεικότος ἑαυτὸν τῷ θεῷ· φησὶν οὖν· “πρὸς σὲ ἦρα τοὺς ὀφθαλμούς μου, τὸν κατοικοῦντα ἐν τῷ οὐρανῷ,” (Ps. 122:1) καὶ “πρὸς σὲ ἦρα τὴν ψυχὴν μου, ὁ θεός.” (Ps. 24:1.) ἐπαιρόμενοι γάρ οἱ ὀφθαλμοὶ τοῦ διανοητικοῦ ἀπὸ τοῦ προσδιατρῖβειν τοῖς γήϊνοις καὶ πληροῦσθαι φαντασίας τῆς ἀπὸ τῶν ὑλιωτέρων καὶ ἐπὶ τοσοῦτον ὑψούμενοι, ὥστε καὶ ὑπερκύπτειν τὰ γεννητὰ καὶ πρὸς μόνῳ τῷ ἐννοεῖν τὸν θεὸν κἀκεῖνῳ σεμνῶς καὶ πρεπόντως τῷ ἀκούοντι ὁμιλεῖν

According to this description, the prayer is an inner ascent. The first step is considered the withdrawal from sensible things in such a way that the mind moves away from the phantasm of the earthly things that enters the mind through the senses. The next step is made when the mind transcends the creatures, not only the sensible ones but all creatures. When this happens, an intelligible light streams out onto the mind, the eye of the soul, which opens to receive the light. In the light the 'unveiled' mind transforms into the image of the Son whom it sees, because the seer must be similar to what is seen. The transformation results in the change of the soul's nature. The soul separated from the body is no longer in the body, because it does not use sense-perception. The soul is within the spirit, that is, in the Holy Spirit, who is identical to the light which streamed onto the mind so that it could see.

Augustine

But again, it may be asked (whether we are to pray in ideas or in words) what need there is for prayer itself, if God already knows what is necessary for us; unless it be that the very effort involved in prayer calms and purifies our heart, and makes it more capacious for receiving the divine gifts, which are poured into us spiritually. For it is not on account of the urgency of our prayers that God hears us, who is always ready to give us His light, not of a material kind, but that which is intellectual and spiritual: but we are not always ready to receive, since we are inclined towards other things, and are involved in darkness through our desire for temporal things. Hence there is brought about in prayer a turning of the heart to Him, who is ever ready to give, if we will but take what He has given; and in the very act of turning there is effected a purging of the inner eye, inasmuch as those things of a temporal kind which were desired are excluded, so that the vision of the pure heart may be able to bear the pure light, divinely shining, without any setting or change: and not only to bear it, but also to remain in it; not merely without annoyance, but also with ineffable joy, in which a life truly and sincerely blessed is perfected.¹⁸

γίνεσθαι. πῶς οὐχὶ τὰ μέγιστα ἤδη ὤνησαν αὐτοὺς τοὺς ὀφθαλμοὺς. "ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν δόξαν κυρίου" κατοπτριζομένους καὶ "τὴν αὐτὴν εἰκόνα" μεταμορφουμένους "ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν" (2 Cor. 3:18); ἀπορροῆς γὰρ νοητοῦ τινοῦ θειοτέρου μεταλαμβάνουσι τότε. ὅπερ δηλοῦται ἐκ τοῦ: "ἐσημειώθη ἐφ' ἡμᾶς τὸ φῶς τοῦ προσώπου σου. κύριε" (Ps. 4:7). καὶ ἡ ψυχὴ δὲ ἐπαιρομένη καὶ τῷ πνεύματι ἐπομένη τοῦ τε σώματος χωριζομένη καὶ οὐ μόνον ἐπομένη τῷ πνεύματι ἀλλὰ καὶ ἐν αὐτῷ γινομένη, ὅπερ δηλοῦται ἐκ τοῦ: "πρὸς σέ ἦρα τὴν ψυχὴν μου" (Ps. 24:1), πῶς οὐχὶ ἤδη ἀποτιθεμένη τὸ εἶναι ψυχὴ πνευματικὴ γίνεται.

¹⁸Translated by Findlay in *Nicene and Post-Nicene Fathers* vol. 6, 1995, 32. Augustine *Serm. monte* 2.3.14: *Sed rursus quaeri potest - siue rebus siue uerbis orandum sit -, quid opus sit ipsa oratione, si deus iam nouit, quid nobis sit necessarium, nisi quia ipsa orationis intentio cor nostrum serenat et purgat capaciousque efficit ad excipienda diuina munera, quae spiritaliter nobis infunduntur. Non enim ambitione precum nos exaudit deus, qui semper paratus est dare suam lucem nobis non uisibilem sed intelligibilem et spiritalem; sed nos non semper parati sumus accipere, cum inclinamur in alia et rerum temporalium cupiditate tenebramur. Fit ergo in oratione conuersio cordis ad eum qui semper dare paratus est, si nos capiamus quod dederit, et in ipsa conuersione purgatio interioris oculi, cum*

In the quoted passage, Augustine chooses the image of turning to God as the framework, but what he describes is similar to Origen's prose on the ascent to God. In the Augustinian portrayal, the inner eye, the mind, is purified on account of its turning to God. As the eye turns to Him, it immediately turns away from perishable things. The mind becomes pure, as the light is pure which streams onto the mind. Augustine does not leave doubt about the divine nature of the immutable light. The pure eye of the heart regards the light as being not outside itself, that is to say, the eye is able not merely to bear the light, but also to remain in it.

What Origen calls the eyes of the mind (οἱ ὀφθαλμοὶ τοῦ διανοητικοῦ) Augustine refers to as the inner eye (*oculus interioris*), or the eye of the heart (*acies cordis*). The intelligible or more divine effluence (ἀπορροῆς γὰρ νοητοῦ τινος θειοτέρου) corresponds to the 'intelligible and spiritual light' (*lux ... intelligibilis et spiritalis*) that certainly is identical to the 'divine gifts which are poured into us spiritually' (*diuina munera, quae spiritaliter nobis infunduntur*). Finally, according to Origen, the soul contemplating God not only follows the Spirit, but is also in the Spirit (ἐν αὐτῷ γινομένη), while according to Augustine, the pure mind is able 'not only to bear the light but also to remain in it' (*manere in illa*).

3. Jesus warns the disciples not to pray at the street corners as the hypocrites do: 'When you pray, go into your bed-chamber and shut the door and pray to your Father in secret; and your Father who sees in secret will reward you.' Origen interprets this verse as meaning that he who throws off all foreign masks withdraws into his inner self and seeks treasures in his own soul. This man shuts the door of the senses in order to be with God alone and not to be disturbed by the phantasms coming through the senses.

Origen

But he who is not an actor, and on the contrary puts aside everything that is not his own, and prepares to delight himself in a place that is greater and far surpasses any of the theatres mentioned above, 'enters into' his own 'inner chamber, shutting' (Matth. 6:6) himself in upon the riches laid up in store, 'the treasure of wisdom and knowledge' (Col. 2:3; 1 Tim. 6:18–19). And never bending outside nor gaping at the things outside, he 'shuts' every 'door' of the faculties of sense, so that he may not be enticed by the impressions of sense and their image may not penetrate into his mind. Thus he prays to the Father, who does not flee from or abandon such a secret place, but rather 'dwells' in it, his only begotten being also present with him. For, says he, 'I and the Father will come unto him and make our abode with him' (Jn. 14:23). It is evident that if indeed we pray thus, we shall make intercession not only with the righteous God but also with the Father, as One who is not absent from

excluduntur ea quae temporaliter cupiebantur, ut acies simplicis cordis ferre possit simplicem lucem diuinitus sine ullo occasu aut inmutatione fulgentem, nec solum ferre sed etiam manere in illa, non tantum sine molestia sed etiam cum ineffabili gaudio, quo uere ac sinceriter beata uita perficitur.

his sons but is present in our secret place, and watches over it, and increases what is in 'the inner chamber,' if we 'shut the door' of it.¹⁹

A similar spiritual interpretation of Matth. 6:6 does not occur in Tertullian and Cyprian's commentaries. Augustine, however, explains it as follows:

*'But when ye pray,' says He, 'enter into your bed-chambers.' What are those bed-chambers but just our hearts themselves, as is meant also in the Psalm, when it is said, 'What ye say in your hearts, have remorse for even your beds'? 'And when ye have shut the doors,' says He, 'pray to your Father who is in secret.' It is a small matter to enter into our bed-chambers if the door stand open to the unmannerly, through which the things that are outside profanely rush in and assail our inner man. Now we have said that outside are all temporal and visible things, which make their way through the door, i.e. through the fleshly sense into our thoughts, and clamorously interrupt those who are praying by a crowd of vain phantoms. Hence the door is to be shut, i.e. the fleshly sense is to be resisted, so that spiritual prayer may be directed to the Father, which is done in the inmost heart, where prayer is offered to the Father which is in secret. 'And your Father,' says He, 'who seeth in secret, shall reward you.' And this had to be wound up with a closing statement of such a kind; for here at the present stage the admonition is not that we should pray, but as to how we should pray. Nor is what goes before an admonition that we should give alms, but as to the spirit in which we should do so, inasmuch as He is giving instructions with regard to the cleansing of the heart, which nothing cleanses but the undivided and single-minded striving after eternal life from the pure love of wisdom alone.'*²⁰

¹⁹ OULTON 1954, 278-279. Origen *Orat.* 20.2: ὁ δὲ μὴ ὑποκριτὴς ἀλλὰ πᾶν τὸ ἀλλότριον ἀποθέμενος, ἐν τῷ παντός τοῦ προειρημένου θεάτρου καθ' ὑπερβολὴν μείζονι ἑαυτὸν ἀρέσκειν εὐτρεπίζων, εἰσέρχεται εἰς τὸ ἑαυτοῦ "ταμεῖον." (Matth. 6:6) ἐπὶ τοῦ ἐναποτεθησαυρισμένου πλοῦτου τὸν "τῆς σοφίας καὶ γνώσεως" (Col. 2:3; 1 Tim. 6:18-19) θησαυρὸν ἑαυτῷ ἀποκλείσας· καὶ μηδამῶς ἔξω νεύων μηδὲ περὶ τὰ ἔξω κεχηγνῶς πᾶσάν τε "τὴν θύραν" (Matth. 6:6) τῶν αἰσθητηρίων ἀποκλείσας, ἵνα μὴ ἔλκηται ὑπὸ τῶν αἰσθήσεων μηδὲ ἐκεῖνων ἢ φαντασίᾳ τῷ νῷ αὐτοῦ ἐπεισκρίνηται, προσεύχεται τῷ τὸ τοιοῦτον κρυπτὸν μὴ φεύγοντι μηδὲ ἐγκαταλείποντι πατρὶ ἄλλ' ἐν αὐτῷ καταικούντι, συμπαρόντος αὐτῷ καὶ τοῦ μονογενοῦς, ἐγὼ γὰρ, φησὶ, "καὶ ὁ πατὴρ" "πρὸς αὐτὸν ἐλευσόμεθα καὶ μονὴν παρ' αὐτῷ ποιησόμεθα." (Jn. 14:23) δῆλον δὲ ὅτι τῷ δικαίῳ, ἐὰν δι' οὕτως εὐχόμεθα, οὐ μόνον θεῷ ἀλλὰ καὶ πατρὶ ἐντευξόμεθα, ὥς υἱὸν μὴ ἀπολειπομένῳ ἀλλὰ παρόντι ἡμῶν "τῷ κρυπτῷ" (Matth. 6:6) καὶ ἐφορῶντι αὐτὸ καὶ πλείονα τὰ ἐν τῷ ταμεῖῳ ποιοῦντι, ἐὰν αὐτοῦ "τὴν θύραν" (Matth. 6:6) ἀποκλείσωμεν.

²⁰ FINDLAY 1995, 31. Augustine *Serm. monte* 2.3.11: 'Vos autem cum oratis', inquit, 'introite in cubacula uestra'. Quae sunt ista cubacula nisi ipsa corda, quae in psalmo etiam significantur, ubi dicitur: "Quae dicitis in cordibus uestris, et in cubilibus uestris conpingimini" (Ps. 4:5)? 'Et claudentes ostia orate,' ait, patrem uestrum in abscondito. 'Parum est intrare in cubacula, si ostium pateat inportunis, per quod ostium ea quae foris sunt inprobe se immergunt et interiora nostra appetunt. Foris autem esse diximus omnia temporalia et uisibilia, quae per ostium, id est per carnalem sensum, cogitationes nostras penetrant et turba uanorum fantasmatum orantibus obstrepunt. Claudendum est ergo ostium, id est carnali sensui resistendum est, ut oratio spiritalis dirigatur ad patrem, quae fit in intimis cordis, ubi oratur pater in abscondito. 'Et pater,' inquit, 'uester, qui uidet in abscondito, reddet uobis.' Et hoc tali clausula terminandum fuit. Non enim hoc monet nunc ut oremus, sed quomodo oremus; neque superius ut faciamus elemosinam, sed quo animo faciamus, quoniam de corde mundando praecipit,

Chromatius of Aquileia similarly takes the chamber of Matth. 6:6 to refer to the 'secret place of the heart and conscience,' and he also cites Ps. 4:5. However, the other, significantly common element of the Augustinian and Origenian interpretations, namely, that the door signifies the bodily sensation through which phantasms enter the soul, is missing from Chromatius' treatise.²¹ Augustine and Origen's interpretation can be clearly distinguished from another tradition according to which the closed door signifies the closed mouth of the man who prays.²²

4. Concerning the invocation 'Our Father,' commentators usually emphasise its novelty and freedom. From this point of view Origen and Augustine compare the two Testaments. There is no trace in the Old Testament books of anybody praying to God as to a Father, even though God was regarded as a Father and those 'who had come to His word' (Origen), or 'had not strayed from his commandments' (Augustine), were called his sons.²³ In order to establish this idea, Augustine quotes Isaiah 1:2; Psalm 81:6 and Malachi 1:6.²⁴ Origen cites three verses of Deuteronomy 32, as well as quoting Isaiah 1:2 and Malachi 1:6.²⁵ The verse of Isaiah, "*sons have I reared and brought up, but they have rebelled against me,*" occurs in Tertullian and Cyprian's commentaries, but Malachi 1:6, "*if I am a father, where is my honour? and if I am a master, where is my fear?*" is cited only by Origen and Augustine. Similar is the case for the New Testament passages that all the commentators quote to argue for Christians who became the sons of God. Augustine refers to John 1:12; Galatians 4:1; Romans 8:15.²⁶ Origen quotes all these verses and 1 John 3:9.²⁷ From among these quotations, the lists of Tertullian and Cyprian do not contain anything but John 1:12.²⁸

5. For Origen and Augustine, the clause "*who art in heaven*" means "*who art in the holy.*"²⁹ Origen admits also the interpretation that 'heaven' may signify Christ. Augustine delivers this interpretation concerning the third request: 'Thy will be done, on earth as it is in heaven.'

6. With regard to the third request, Augustine offers four possible interpretations.

quod non mundat nisi una et simplex intentio in aeternam uitam solo et puro amore sapientiae. cf. Augustine *De magistro*. 2.

²¹ Chromatius of Aquileia *Tractatus in Mattheum* 27.1.3: *Et ideo clauso ostio, id est intra cordis ac conscientiae ipsius secretum a domino iubemur orare, ut ab eo qui secretorum et occultorum est cognitor, recipiamus orationis occultae mercedem. Religiosae enim mentis est deum non clamore uel sono uocis, sed deuotione animi ac fide cordis orare, secundum quod dauid in psalmo testatur dicens: dicite in cordibus uestris et in cubilibus uestris compungimini* (Ps. 4:5). cf. idem *Sermo* 40; Ambrose *De Cain et Abel* 1.9.35.

²² *De sacramentis* 6.3.15; Chromatius of Aquileia *Tractatus in Mattheum* 27; *Sermo* 40; Jerome *In Mattheum* 6.6.; John Cassian *Collationes* 9.35.

²³ Origen *Orat.* 22.1; Augustine *Serm. monte* 2.4.15.

²⁴ *Serm. monte* 2.4.15.

²⁵ Origen *Orat.* 22.1.

²⁶ Augustine *Serm. monte* 2.4.15.

²⁷ Origen *Orat.* 22.2.

²⁸ Tertullian *Orat.* 2. Cyprian *Orat.* 9. Chromatius cites, among others, 1 Jn. 3:9 in *Tractatus in Mattheum* 27.

²⁹ Origen *Orat.* 23.4; Augustine *Serm. monte* 2.5.17.

1. Heaven: angels; earth: the holy men,³⁰
2. heaven: Christ; earth: church,³¹
3. heaven: spirit; earth: flesh,³²
4. heaven: the righteous; earth: the wicked.³³

The first two identifications appear in Origen's work alone,³⁴ the third is only alluded to by Origen,³⁵ but can be found in Tertullian³⁶ and Cyprian³⁷, the fourth occurs in Origen³⁸ and in Cyprian.³⁹ Importantly, although the third interpretation emerges in the two African theologians, they do not interpret the request from the eschatological viewpoint that Augustine prefers. In fact, they do not think that in the resurrection, God's will will be done on the flesh in the sense of its being essentially transformed. Origen's short remark expresses the hope for such a change, and in *De fide et symbolo*, which is contemporaneous with the commentary on the Lord's Prayer, Augustine also argued that through the resurrection, the flesh will be essentially transformed into a spiritual body.

7. The 'daily bread' is also subject to different explanations. In Augustine's commentary, three interpretations can be found.

1. Literal interpretation, that is, daily bread represents corporal bread, or 'all those things that meet the wants of this life.'
2. Eucharistic interpretation, that is, the bread 'is put for the sacrament of the body of Christ.'
3. Spiritual interpretation, that is, daily bread stands for 'the spiritual food.' This can mean, on the one hand, Christ the 'bread of life,' and, on the other, the spiritual commandments of Christ which represent bread for souls.⁴⁰

³⁰ Augustine *Serm. monte* 2.6.21.

³¹ *ibid.* 2.6.24.

³² *ibid.* 2.6.23.

³³ *ibid.* 2.6.22.

³⁴ Origen *Orat.* 26.1, cf. 23.4.

³⁵ Origen *Orat.* 26.6.

³⁶ Tertullian *Orat.* 4.

³⁷ Cyprian *Orat.* 16.

³⁸ Origen *Orat.* 26.6: καὶ τάχα λέγων δεῖν εὐχεσθαι ὁ σωτὴρ ἡμῶν, ἵνα γένῃται "τὸ θέλημα" τοῦ πατρὸς "ὡς ἐν οὐρανῷ" οὕτως "καὶ ἐπὶ γῆς," οὐ πάντως περὶ τῶν ἐν τόπῳ τῆς "γῆς" κελεύει γίνεσθαι τὰς εὐχὰς, ὅπως ὁμοιωθῶσι τοῖς ἐν τόπῳ οὐσιν οὐρανῷ· ἀλλ' ἔστιν αὐτῷ ἡ πρόσταξις τῆς εὐχῆς, βουλομένων ὁμοιωθῆναι πάντα τὰ "ἐπὶ γῆς," τουτέστι τὰ χεῖρονα καὶ τοῖς γῆνοις ὀκειωμένα, τοῖς κρεῖτ-τοσι καὶ ἔχουσι "τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς" (cf. Phil. 3:20), πᾶσι γενομένοις οὐρανῷ. ὁ μὲν γὰρ ἁμαρτάνων, ὅπου ποτ' ἂν ἦ, ἐστὶ "γῆ," εἰς τὴν συγγενή, εἰ μὴ μετανοῇ, ἐσόμενός πη (cf. Gen. 3:19)· ὁ δὲ ποιῶν "τὸ θέλημα" τοῦ θεοῦ καὶ μὴ παρακούων τῶν σωτηρίων πνευματικῶν νόμων οὐρανός ἐστιν. Cf. Augustine *De agone christiano* 2.2: *quando enim dictum est diabolus: terra manducabis* (Gen 3:14), *dictum est peccatori: terra es, et in terram ibis* (Gen 3:19). In *De agone christiano* 3.3 and 5.5 he explains that Eph. 6:12 should not be understood that the devil and his angels dwell in heaven, because they had fallen from there. We are, in fact, in heaven whose 'commonwealth is in heaven' (Phil. 3:20). The interpretation bears close resemblance to Origen *Orat.* 22.5-6, cf. Origen *HomJer.* 8 (= Jerome 5) 2.

³⁹ Cyprian *Orat.* 17.

⁴⁰ Augustine *Serm. monte* 2.7.25.

In spite of the fact that Cyprian accepted the first of these meanings,⁴¹ Augustine rejects it, just as Origen did.⁴² In order to refute the interpretation, Origen quotes the agraphon that heavenly and great things are to be asked, whereas Augustine cites Matth. 6:25 and 6:33. Origen does not mention the eucharistic interpretation. Augustine discards this possibility, which also can be found in Cyprian, because he is reluctant to enter into a controversy with the Christians, mainly those living in Eastern parts, who do not partake of the Eucharist daily. Augustine is more indulgent than the author of *De sacramentis*, who, for this same reason, sharply criticises the Eastern Christians.⁴³

The third interpretation remains. The daily bread represents, in Augustine's view, the spiritual bread of which God says, 'Labour for the food which does not perish' (Jn. 6:27) and 'I am the bread of life which came down from heaven (Jn. 6:41; 51). The spiritual bread is thus identical to Christ and is, in the same way, identical to the spiritual commandments of Christ in Holy Scripture.⁴⁴ The interpretation may directly go back to Tertullian's treatise on the prayer where the bread is considered to be Christ.⁴⁵ However, the strong emphasis on the identification of the daily bread as spiritual precepts relates Augustine's interpretation to that of Origen, who, on the basis of the six chapter of St. John's Gospel, abundantly explains the 'spiritual bread' identified with both Christ and the divine words of Scripture.⁴⁶

In conclusion, we know that in the library of Augustine's friend, certain *commentarioli* on Matthew were found that Aurelius believed to be Jerome's, inasmuch as he believed that the work was written by Origen, which is my assumption, but was translated by Origen's celebrated Latin translator. What is certain, however, is that Jerome had nothing to do with the commentary. It is nevertheless probable that when composing his commentary on the Sermon on the Mount, Augustine read this particular commentary on Matthew. This could explain the parallels between Augustine's commentary and Origen's *De oratione*.

University of Pécs
Centre for Patristic Studies
Szepesy I. u. 1 3.
H-7621 Pécs

⁴¹ Cyprian *Orat.* 18–19.

⁴² Augustine *Serm. monte* 2.7.25; Origen *Orat.* 27.1.

⁴³ *De sacramentis* 5.4.25.

⁴⁴ Augustine *Serm. monte* 2.7.27..

⁴⁵ Tertullian *Orat.* 6.

⁴⁶ Origen *Orat.* 27.2–6; 9–12.

MÁRIA JOÓ

THE CONCEPT OF *PHILIA* IN PLATO'S DIALOGUE *LYSIS*

My paper gives an outline of a solution to the riddle of *philia* represented as an *aporia* at the end of the dialogue *Lysis*. The solution is given in the dialogue by Plato/Socrates himself; it can be identified with the help of the concept of *eros* in the *Symposium* and *Phaedrus*. The question that seems to be unresolved but is in fact answered goes: Who or what is *philon* to whom or what? What is *philia*? The identification¹ of the relation between the two parts of a relationship, between the lovers, friends or beloved things is this: *the neither good nor bad loves the good because of the presence of bad in it* (218c1, 217b5) I analyse it in Part 1. of the paper under the subtitle 1. The definition of *philia*. I take into consideration the concept of *to oikeion* as an addition to the object of *philia* already given some sentences later in 221e4 *philia, eros* and *epithymia* want what is akin to us (*to oikeion*): See Part 2. of the paper: *To oikeion*, another object of *philia*? At the end I give my explanation of the *aporia*, which is not a genuine, philosophical *aporia* only an apparent one in Part 3. What is an *aporia* which is not one?

A general question: unitarianism vs. developmentalism

Before turning to my proper subject I have to address briefly the general question of interpreting the dialogues with the help of other ones written in a different period. According to the commonly accepted 'developmentalist' view this method is rather problematic; nonetheless there always are scholars doing so, so-called 'unitarians'. Recently Julia Annas² has critically re-examined the nearly unquestioned deve-

¹ Later on I will use the word 'definition' 'as well' for the solution given by Socrates, I do not attribute such significance to the difference between identification and definition in the *Lysis* as D. SEDLEY and LEVIN do in answering the question in the negative, D. SEDLEY: Is the *Lysis* a Dialogue of Definition? *Phronesis* 34 (1989) 107ff. D. N. LEVIN: Some Observations Concerning Plato's *Lysis*, in: ANTON-KUSTAS (eds): *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Albany 1972.

² J. ANNAS: *Platonic Ethics. Old and New*. Ithaca London, Cornell University Press 1999, Introduction p. 4–5.

developmentalist-view, uncovering the ancient unitarian interpretations delivered by the Middle-Platonists on Plato's ethics. She admonishes that the idea of a development of Plato's thought reflected in the chronology of the dialogues is quite new, appearing in the 19th century and becoming commonly accepted by our time. The ancients discerned many voices in Plato rather than many positions successively occupied³. Besides Julia Annas Charles Kahn⁴ counts as a unitarian⁵ in the recent scholarly literature on the topic, in the older P. Friedlaender or P. Shorey⁶ are those best known as unitarians. There was already a controversy especially around the *Lysis* at the beginning of the century, between M. Pohlenz and H. von Arnim⁷. The developmentalist view has had more adherents in our century such as G. Vlastos, along with most textbook-authors on Plato. He attributes the early dialogues to Socrates, putting the *Lysis* in a 'transitional' group between the Socratic and the middle dialogues⁸.

My thesis specifies the unity of Plato's thought on his theory of love as encompassing basic features of the *philia* in *Lysis* and that of the *eros* in the *Symposium* and *Phaedrus*. This conceptual unity extends from the early dialogues through the middle even to the later ones, to the *Laws* or the *Philebus*. This time I have to abstain from extending the thesis to the last ones. The ongoing conceptual unity or identity between *philia* and *eros* can be revealed in their striving for the good and the beautiful uncovering a common ground behind the surface of personal feelings. *Eros* is the love for knowledge and wisdom i.e. *philo-sophia*, an endless looking for wisdom⁹. And who is the one who is looking for wisdom or the good? It is the neither good nor bad, the neither ignorant nor wise, it is the one who desires to know from the *Apology* and the *Lysis* on through the *Symposium* and *Phaedrus*. This intermediary kind comprises us human beings. Only god can possess knowledge humans desire it and so we can become similar to god (*homoiosis to theo*). This principle belongs to basic Platonic thought which came to be rather neglected by modern interpreters as J. Annas points to it¹⁰.

In the *Lysis* *philia* means 'love' rather than 'friendship', love as meant in a general sense, but in the specific erotic Platonic sense! He does not make any distinction between *eros*, *philia* and *epithymia*; they belong inseparably together at least in the

³ J. ANNAS: *Many Voices. Dialogue and Development in Plato*, in: ANNAS 1999, p. 30

⁴ CH. KAHN: *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge University Press 1996 Preface XIV; on the *Lysis*: ch. 9. The object of love.

⁵ Unitarian in the proper sense relating the concepts of *eros* and *philia*, respectively *Symposium* and *Lysis*. Who belongs to which party see in F. J. GONZALEZ excellent paper classifying the different interpretations of the dialogue in: *Plato's Lysis. The Enactment of Philosophical Kinship*. *Ancient Philosophy* 15 (1995), 69–90, p. 70.

⁶ Author of 'The Unity of Plato's Thought', Chicago 1904.

⁷ D. BOLOTIN reviews it in his edition: *Plato's Dialogue on Friendship. An Interpretation of the Lysis*, with a New Translation. Ithaca-London, Cornell University Press 1979.

⁸ G. VLASTOS: *Socrates. Ironist and Moral Philosopher* Cambridge 1991, p. 46–47 along with the *Euthydemus*, *Hippias Maior*, *Menon*, *Menexenos*.

⁹ D. HALPERIN who gave the most profound analysis of Platonic *eros*, calls it 'a metaphysics of desire' "Platonic Love or What Men Call Love" in: *Ancient Philosophy* 5 (1985), reprinted in "Plato. Critical Assessments I." ed. N. D. SMITH, N. Y. 1998 Routledge, p. 100.

¹⁰ ANNAS (1999) p. 13. and chap. 3. *Becoming like God: Ethics, Human Nature and the Divine*.

Lysis¹¹. This complex feeling, attraction, love, desire between the persons of the dialogue is so vividly represented by Plato's artistic talent that every sensitive reader can understand it without any explanation. I will analyse later on one important sentence from the many which treat these concepts as synonyms. It is like a definition: love, desire and friendship want what is akin to us (Lys. 221c2) *eros*, *philia* and *epithymia* want to *oikeion*.

The theoretical solution¹² to philia, its identification is this: the neither good nor bad loves the good because of the presence of the bad (217b5, 216c3, 218c). That is what I will examine in Part 1. In my interpretation I do not make a conceptual distinction between *to philon*, or *ho philos* and *he philia* or between their English forms, either. I will neglect the grammatical/semantical play on words given in the Greek '*philos*'. I identify this definition as the real one for two reasons. First, for reasons of internal coherence: this is the only one not refuted¹³ in the discussion; second, for reasons of external coherence¹⁴ given in my thesis: because of its identity with the concept of *eros* in the Symposium and in the Phaedrus, as I further explain shortly.

Part 1. The definition of philia

Examining the given definition the first thing I mention is non-reciprocity¹⁵, which reveals the structure of the relation between friends: the parties to the relation are different and not interchangeable. The concept of friendship based on reciprocal equality was presupposed in the first phase of the investigation, as long as the similar and the opposite were treated as potential solutions for *to philon*. A reciprocal re-

¹¹ There is controversy about the subject matter of the dialogue, whether it is friendship or love or desire, see GONZALEZ 1995 note 5. G. VLASTOS identifies the subject as friendship and gives 3 marks of difference between *eros* and *philia*: 'The Individual as an Object of Love in Plato in: Platonic Studies, Princeton 1981, p. 4, note 4. In this point GONZALEZ has the same opinion as I have. M. BORDT in his excellent new German edition registers the basic identities between *philia* and *eros*, and takes friendship to be founded on desire widely understood as aiming at (Pro-einstellung) In: Platon Werke Band V 4, Lysis Übersetzung und Kommentar, Göttingen 1998, Vandenhoeck Ruprecht.

¹² BORDT also identifies this as 'Modell der Freundschaft' (p. 81, 182), but sees a new 'model' in the additional sentence about *to oikeion*, although he is of the same opinion as I am on their connection (p. 228).

¹³ Also CH. KAHN (1996) "first positive result" p. 286, Bordt identifies this claim as the one of two not philosophically refuted (p. 167). He makes a distinction on the level of Plato's investigation between the dramatic level (Dialogebene) and a substantive, philosophical level (Sachebene). Most refutations are – as the final *aporia* as well – only on the dramatic level and should not be taken as real philosophical refutations. He identifies three criteria for discerning the contradictions, refutations in his Introduction (p. 70) in: § 4. Die Hermeneutik der Interpretation von Platos Lysis.

¹⁴ Both are identical with two of BORDT's three criteria for deciding the contradictions in the Lysis. (His criteria are quite evident.) See the above note.

¹⁵ To speak about the "asymmetric pattern of the model of love" as KAHN (1996) does, is not appropriate, because an asymmetric relationship can be reciprocal (see *eros* and *anteros* in the Phaedrus). Platonic *eros* is a fundamentally one-sided relation, its modern philosophical equivalent can be identified as a kind of intentionality: HALPERIN (1998) p. 69. I basically agree with him, with some exceptions regarding the distinction between *philia* and *eros* in the Lysis he makes. He does not devote special attention to the Lysis, so I can accept his claim that there is a difference between the two concepts established in other dialogues than the Lysis.

lationship is only possible if the similar loves the similar or the opposite loves the opposite, and vice versa. Both suggestions were refuted. The good and the bad were put forward as two kinds of similarity between friends and were both rejected. The similar and the opposite both having been rejected there remains the third, intermediary position within Platonic logic and ontology: the neither – nor as solution. *The two parties are neither similar nor opposite to each other. They are neither completely homoios i.e. identical nor completely anhomiois i.e. different.*¹⁶ This is the relation of the neither good nor bad to the good. What remains to be clarified is why either of them cannot occupy the position of subject and object of *philia*? Why cannot they change places with each other? In that case would the relation between them remain the same: the good would love the neither good nor bad. Let us reconstruct the logic of the definition taking the object first. The most natural or evident object of our love is the good and the beautiful, which are the same. Socrates quotes this identity of *agathon* and *kalon* as an old saying, but it is the most basic identity in Platonic philosophy. After having first fixed the position of the object of *philia*, (the *agathon* and *kalon*), the other part of the relation, the subject of *philia* has to fulfill the condition of being neither similar, nor opposite to the object. So into the position of the subject comes the neither good nor bad. This is the logically following solution which Socrates pretends to have come to by an inspiration! But it is not at all the case! To speak of inspiration is meant ironically. As a further ‘inspiration’ Socrates mentions that there are three kinds: the good, the bad, and the neither good-nor bad (216d). The third kind between the two extremes, *to metaxy* has an essential role in Platonic philosophy. It binds together the two worlds – this position is occupied by *eros* and the soul in the middle dialogues. The *metaxy* represents the dynamic aspect of Plato’s philosophy, either as an instance or as a moving force. From the beginning on, from the *Apology* there exists the basic kind of *metaxy*, between *amathia* and *sophia* which is neither knowledge nor ignorance. That is philosophy – as activity, *philosophhein*, the drive towards knowledge. Socrates constructed the neither good nor bad, which drive us towards the good, per analogiam with *philosophhein*.¹⁷

A special kind of *parousia*?

Now I turn to the end of the definition most of which I have already explained. What does it mean in the end: “by the *parusia kakou*”? In what sense can it be a cause? At first I have to understand it in the context by the examples given. Socrates gives us three of them. I have mentioned the best-known one, philosophy, the acknowledged ignorance, which causes the love for knowledge. In this case the

¹⁶ VERSENYI, HOERBER and BORDT p. 169 come to a similar conclusion.

¹⁷ Based on this connection GONZALEZ’ reading is similar to mine. He comes to it as a conclusion drawn from his analysis of the argument: “all friendship is based on that intermediate wisdom that is philosophy and on that intermediate goodness that is desire for the good” (p.79). But I can not accept his claim on the genuine aporetic nature of both friendship and philosophy (p.81, p.70 no. 5 and especially Section VII. Philosophical Friendship as Aporetic Kinship with the Good). Therefore I have to reject his reading of the final aporia as a genuine one (p. 86).

parusia of *kakon*, the ignorance does not make us as itself is. If it did make us ignorant we would cease to look for knowledge. The real *parusia* of *kakon* is of the kind which makes us to become as itself is. The hair dyed white is a second example of the 'certain' kind of *parusia* i.e. which did not make the hair really white, it only looks white if compared with the real white hair of an old man. Hair dyed white is neither white nor fair, it is a *metaxy*. The third case mentioned to make clear this kind of presence of the bad is illness. Illness has its presence in the neither good nor bad body. Its *parusia* makes the body desire or love the good. The difference between the two kinds of *parusia* lies in the existence of desire or its lack. The thing which is made bad, in which the bad has real presence, does not desire the good. The really ignorant person does not wish to know. A few sentences later on we find the identification of *epithymia* as the cause of friendship (223d3). So we are given the answer to our question about what the *kakou parusia* means. It means the desire for agathon, the former being the cause of friendship. So far we have clarified the kind of *kakon* which does not have a real, bad-making presence. It remains to be asked with Socrates whether we need the third term besides the good and the neither good nor bad? The third term is the bad, having in itself the real presence of bad. It is the question Socrates asks (220c), and his answer affirms the logical necessity of its existence. Of course he does not use this concept; he states the necessary coexistence of both extremes in terms of use (good) and damage (bad), and health and illness. The real bad (the extreme) is the *dia ti*, the reason why we love the good. The good in this context is a *pros ti*, a purpose.

The explanation of the structure in the relation of friendship requires all three terms. It seems to me, that it is the mere existence of the bad which is required. It is not an active cause, it does not desire. The real, moving cause is the *parusia* of *kakon* having its weak presence in the intermediary term. Both kinds of *kakon* have a kind of connection with each other – they “touch” each other (220c3). Although the “touching” connection is mentioned in a negative, hypothetical form, perhaps we may interpret this relation as causality. This seems to be affirmed by the case mentioned in 221a that hunger and thirst (the weak presence of bad) is felt to be bad because of the existence of bad, (its real presence in the extreme bad), – that is how I understand it. My interpretation gives an explanation for the turning of the discussion from one kind of cause for friendship to another, which is desire *epithymia* understood as lacking something (221e)¹⁸.

Socrates seems to signalize a turning point in the discussion or even a breaking by degrading the former investigation to chatter (*hythlos*) or to a poem. But the connection is already established with the apparently new kind of cause, with the *epithymia*. According to the interpretation given before the *kakou parusia* is itself a desire for the good: we desire what we are lacking (221e). In this sense the bad is nothing but lack of the good (*malum est privatio boni*). In the *Symp.* *endeia* becomes

¹⁸ On this point the majority of scholars agree, even those who regard the dialogue as failing to define friendship. See e.g. A. PRINCE: “it ends with two suggestions that Plato was not later to take back: the object of desire is that which one lacks, and that which one lacks is that which one is deprived of. (221d–e3)” *Friendship and Desire in the Lysis*, in: Price: *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Cambridge 1989, p. 12.

the central concept of eros in Diotima's speech (199c–200e). Nevertheless we have it in the *Lysis* too. In the *Symp.* the implication of *endeia* is made explicit: what we are lacking is what we had before, but it was taken away, now we are deprived of it. Therefore it belongs to us, because of our having possessed it, the object of desire is our own (*oikeion*).¹⁹

Part 2. To *oikeion* – another object of *philia*?

I will next examine the concept of *oikeion*.²⁰ It is part of the other definition I promised to explain at the beginning of the paper. The sentence goes: *eros, philia* and *epithymia* are of *tou oikeiou* (221c4). First I put the emphasis on the fact that the three concepts mentioned have in common their object, the *oikeion*. So I may see that fact as evidence for my hypothesis viz. identifying them with each other. As a second point we can realize that we have the object of *philia* identified as *oikeion*. Therefore the definition of the *philon*, which has been searched for during the discussion, is now given. The *oikeion* has a qualification in '*physei*', it is 'naturally' akin. Our friend belongs to us naturally, we love what is naturally akin to us. The *physei oikeion* can be realized in psychical qualities, or forms or manners (223a3). We would understand its meaning as psychic similarity, similarity of character etc. – but it would be wrong according to my former arguments! It can not mean similarity (of the soul) in my interpretation. The next quite difficult paragraph (222bc) implicitly states that the *oikeion* is not identical with the *homoion*. What is our own is not what is similar to us (a person or character)! This paragraph is formulated in the hypothetical mood (if clause) – as I understand – its result is a rejection of the hypothetical identification of *homoion* with *oikeion* (223c3). The main question about the definition of *to philon* turns back and with it the former rejection of *homoion* = *philon*. We do not love similar, because the similar is *akhreston* for the similar (210c, 215bc). What is of no use for us, cannot be *philon* to us. To sum up: *to philon* is not *to homoion*, *to oikeion* is not *to homoion*. Then is there any positive statement possible on the concepts analysed so far? Have we achieved any kind of answer to the question posed? We are near the end of the dialogue, just before the final aporia is about to be declared. In my opinion there is a statement about the *oikeion* not refused, even in a hypothetical question form in 222c4–5: what is familiar with everything is the *agathon*²¹ (*oikeion panti*) and the *kakon* is *allotrion*.

We can summarize the result of the research on friendship in the *Lysis* as follows: we love the good and beautiful (it is the *philon*), it is our own (*oikeion*), what we desire because of our lack of it.

¹⁹ More about the conceptual connections MARIA JOÓ: Die Liebe zum Ähnlichen. (Platonischer Eros und Feminismus.) *Gymnasium* 104/2 (1997) p. 131–155.

²⁰ A proper analysis is given by D. K. GLIDDEN: The *Lysis* on Loving One's Own, *Classical Quarterly* 31 (1981) 39–59. I agree with him on most points as with L. Versenyi's excellent paper based on eros and *oikeion*, except his taking the aporia as a real one. VERSENYI: Plato's *Lysis*, *Phronesis* 20 (1975) 185–198.

²¹ *Agathon* is *oikeion* see Charm. 163c4–e11, Rep. 586e *beltiston* = *oikeiotaton*, *Symp.* 205e3.

The Diotima-speech in the *Symp.* comes to the same result in the examination of *eros*: it is the desire for the beautiful and good²². Therefore *philia* is the same as *eros*. But what do these Platonic concepts mean – are they real personal relations as we understand them? Not really. Persons loved in these Platonic emotions seem to be only means²³ leading to the final end which is possessing the good i.e. happiness. The *Symp.* has the same answer for the final end of *eros* i.e. happiness (205d–206c). Aristotle too gives it at the beginning of the *Nicomachean Ethics*: the good is the final goal of our efforts. The *Lysis* came to the result that the *arkhe* of *philia* is *to proton philon*, which is the good. All other things we love are loved for the sake of this final good, happiness. The *proton philon* is not the same as the idea of Good in the *Republic*²⁴, only partly, because the idea of Good in the *Republic* has the meaning of *proton philon* too, but its role is more complicated. So I deny that we should see in the *proton philon* the idea of Good in its multiple meaning.

Socrates and the beautiful young friends have found the theoretical answer to their question what is it that attracts them to each other, what makes them desire each other. They have the answer – according to my interpretation – despite their pretending not to have found it, despite of the *aporia*.

Part 3. What is an aporia which is not one?

At the end I have to explain the sense of the *aporia*, which is not a real²⁵, only an apparent one in my view. What is its role then?²⁶ If the riddle of *philia* has a solution, the solution given is the right one as other works prove this by sustaining it? The answer to my question lies in the nature of the three kinds in the *Lysis* (the two

²² The motifs common to the two dialogues in the sense of “prefiguring, hinting in the *Lysis* to the *Symposium*” according to KAHN (1996, p. 266.) are six. This connection is well researched by others as well e.g. C. ROWE, A Reppmann in a forthcoming edition of the papers given at the V. Symposium Platonicum of the International Plato Society in Toronto, 1998.

²³ It is G. VLASTOS's claim blaming Plato for his selfish egoism in taking our concept of friendship as a measure. VLASTOS (1981) p. 30. He failed in my opinion to realize Plato's intention to give a metaphysical explanation for personal desire rather than a description of it. It is D. HALPERIN (1998) who grasped more adequately Plato's concept, although his analysis accepts some points made by VLASTOS except his blaming Plato for something that was not intended by Plato. (p. 93).

²⁴ The majority of scholarly literature shares this view, GUTHRIE, VLASTOS, VERSENYI etc. see GONZALEZ p. 83.

²⁵ So BORDT p. 229–32, et passim p. 67, 93 etc. see my no. 13. Similarly KAHN (1996), p. 98 “formally aporetic”: Further he explains that *aporia* is “his literary device for reinterpreting the Socratic elenchus as the preparation for constructive philosophy (in the middle dialogues)” p. 100. I am afraid that Kahn in spite of his declared ambition could not get completely rid of the developmentalist view. He identifies his position within the unitarian view as “ingressive interpretation” (p. 59). The majority of scholars taking for granted the ‘developmentalist’ view accept that the *aporia* is a real one, Socratic or Platonic. I find it quite puzzling to see Gonzalez sharing the claim of a ‘genuine *aporia*’ (p. 86), although what he means by it is the same as I do. Gonzalez attributes the *aporia* to the inherent aporetic nature of friendship and philosophy as well (p. 81, p. 70 no. 5).

²⁶ I was influenced by W. Schulz general view of *aporia* “Das Problem der Aporie in den Tugenddialogen Platons” in: *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*, hg. D. HENRICH, W. SCHULZ, Volkman-Schluck, Tübingen 1960, S. 261–275.

extremes and the third, in between). The poles mentioned, the good and the bad, ignorance and knowledge, do not move us, they possess the quality which they have by a real parusia of it. Only the third, *to metaxy* strives, desires towards the good, towards knowledge. The two sets of three terms are united in one “the neither good nor bad loves knowledge, *philo-sophei* (218b). He who possesses knowledge does not seek it, does not desire it. He who has the good, does not want it any more. This position can be taken only by god, humans may only strive towards it. The intermediary stance belongs to us: it represents the human condition.²⁷ The participants in the discussion have to think it over again – they have to continue philosophizing. The never ending quest is philosophy itself. So the *aporia* is only a pretext for continuing to search. It is a representation by means of dramaturgy that we do not possess knowledge (*sophia*), the good, happiness – that is why we are desiring it. In the *Lysis* it is left ambiguous whether possessing knowledge can be reached by man or god only (213a3). One thing about it is certain that the *sophos* does not *philosophei*. In the other early dialogues it seems to be evident that only god is wise, humans desire to be. To sum up what I wanted to say on *aporia*: love and friendship as well as philosophy are conceived by Plato as activities, striving constantly towards an aim. Reaching the end would stop the movement – examination does not end according to the *aporia*. The position of good and wise attributed to god in the early dialogues will be held by ideas as well in the middle dialogues. Other beings, humans and objects are left with the desire for these ideal qualities.

In addition to the forms of desire for happiness examined, there appears a new form in the *Phaedrus*, or a new name for the same desire: *homoiosis to theo*,²⁸ men’s assimilation-drive to god. It is emerging already in the *Symp.*: *eros* is desire for immortality by way of giving birth to children (*tokos*). This human form of immortality is what we as mortals may attain. Now having analysed the connections with the *Symp.* I turn to a presentation of the connections between the *Lysis* and the *Phaedrus*, still neglected in the scholarly literature on the *Lysis*.

Identities between *Phaedrus* and *Lysis*

An essential characteristic of the conception of *eros* in the *Phaedrus* is its relatedness to philosophy. In my view *eros* in the *Phaedrus* could be identified with philosophy²⁹ in the person of the philosopher. This time I give some evidence for it, briefly summarizing my earlier work on it. The desire for the beautiful raises the soul to contemplating the ideas i.e. to knowledge. Only that soul will have wings grown

²⁷ Bordt calls it an ‘anthropological doctrine’ (Lehrstück) of Plato’s present in other works as well (p. 193–94).

²⁸ This principle is present in many dialogues (*Rep.* *Tim.* *Theait.* *Laws*) besides the ones mentioned, see J. ANNAS: *Becoming Like God: Ethics, Human Nature and the Divine*, in ANNAS (1999) ch. 3. The Middle-Platonists were fully aware of its importance, unlike modern interpreters, as she represents the ancient readings of Plato.

²⁹ I explained it in my paper MARIA JOÓ: *Die Theorie des Eros als philosophische Mania* in *Platons Dialog Phaidros*, *Annales Univ. Scient. Eötvös*, XXIV (1992) p. 15–33.

who "has sought after wisdom unfeignedly or has conjoined his passion for a loved one with that seeking" (249a, in Hackforth's translation, Cambridge 1952). The first place in the hierarchy of life-forms in reincarnation of the soul will gain the *philosophos* or *philo-kalos*. The best representative of erotic mania, which itself is the best form of divine madness, is the philosopher, because he can most vividly remember the real beauty, elicited by the vision of an earthly beauty. The philosopher's memory functions best because he has contemplated the ideas for a while undisturbed.

The identity of *kalon* and *agathon* is maintained by Plato throughout his oeuvre, the only difference lies in putting the accent on the one or on the other. In the *Lysis* it is the *agathon* which is put in the foreground, in the dialogues on eros it is the *kalon*. The aspect of eros as *metaxy* dominates most in the *Symp.*, but it is also represented in the *Phdr.* by the mythical ascension of the soul to the ideas. The only concept of the *Lysis* we can not detect at first sight in the *Phdr.* is the concept of *oikeion*. We look for the *oikeion* as *agathon*. The missing link is to be found in the *Symp.*'s exclusion of the ugly as a possible object of love: generation or birth is possible only in the beautiful. So replacing the *agathon* as *oikeion* with beautiful, we have the identification looked for. The beautiful is our *oikeion*. There is another way to find the relation of *agathon* to the object of love in the *Phdr.* Divine madness is itself good, because it is sent by god, so it cannot be bad and eros itself is the best kind of divine madness. In the concept of god is implied goodness, he and his works are good. God seems to be the final end and the final cause in the *Phdr.* The teleological role of god and ideas is already established in the dialogues on eros, which was not in the *Lysis*, where the reason and the goal were different (*dia ti* and *pros ti*). Another characteristic of the *Phdr.* is that the concept of similarity³⁰ comes into focus. The similarity of the friends was briefly examined in the first part of the *Lysis* as well³¹. In the *Phdr.* similarity is the ground for the choice of a lover. Their similarity to each other is a consequence of a more basic similarity between the lover and his own god as we know it from the myth of the soul's ascension. This similarity reveals itself in character. (As we have explained it was not the case in the *Lysis*.) The love-relationship looks like a triangle of similarity between god, the lover and the beloved young person. The primary similarity is to god, the secondary is revealed in the choice of the love-object. So far similarity understood as a cause for the choice – it was given in the character of the lover. But it figures as an end, as well. To become more similar to one's own god's character is equally the purpose of both loving persons in their love-affair with each other. It is the lover's aim, too, to make his beloved one more similar to god than he already is. They behave themselves according to the principle of *homoiosis to theo*.

If we arrange the love-triangle along the line of the direction of desire, we can detect an identity with the structure of friendship in the *Lysis* – apart from the content of similarity. Let me make clear the arrangement with beauty placed in the posi-

³⁰ See Part 4. "Das Homoion-Prinzip in der Erottheorie" p. 140–154 of my paper JoÖ 1997, where I give a first sketch of my view on the *Lysis* (4b). Das homoion im *Lysis* p. 144–46, and I analyse this aspect in the *Symp.* (4c), and in the *Phaedrus* (4d).

³¹ It was apparently refuted that even similarly good persons could be friends. In my reading friends are *homoios* and *anhomoios* as well, see before Part 1. p. 198.

tion of *agathon*. The beloved person's beauty is the direct object of love and the idea of beauty is our indirect object. In the *Lysis* there are two kinds of *agathon* differentiated. One of them is only a means to the other, which is the *proton philon*. We love the one for the sake of the *proton*, where we must stop. (No infinite regress with Plato as we know.) The *Lysis* explained it by medicine and health.

Summing up the results I offered in my reading there are two points: 1. the conceptual similarity between *philia* in the *Lysis* and *eros* in the middle dialogues. The basic structure of *philia*, *eros* and *epithymia* remains the same in both periods. 2. identification of a coherent solution within the dialogue. Both conclusions represent a unitarian interpretation of Plato's thought, I see my reading in that line of tradition.

SELECT BIBLIOGRAPHY

- ANNAS, Julia
1999 Platonic Ethics. Old and New. Ithaca-London, Cornell University Press 1999.
- BOLOTIN, D.:
Plato's Dialogue on Friendship. An Interpretation of the *Lysis*, with a New Translation. Ithaca-London, Cornell University Press 1979.
- BORDT, Michael
1998: Platon Werke Band V 4, *Lysis*. Übersetzung und Kommentar, M. Bordt Göttingen 1998, Vandenhoeck Ruprecht.
- GLIDDEN, D. K.
1981 The *Lysis* on Loving One's Own, *Classical Quarterly* 31 (1981) 39-59.
- GONZALEZ, F. J.
1995 Plato's *Lysis*. The Enactment of Philosophical Kinship. *Ancient Philosophy* 15 (1995), 69-90.
- HALPERIN, David
1998 Platonic Love or What Men Call Love in: *Ancient Philosophy* 5 (1985), reprinted in: Plato. Critical Assessments I. ed. N. D. Smith, N. Y. 1998 Routledge, 66-120.
- HOERBER, R. G.:
Plato's *Lysis* in: *Phronesis* 4 (1959) 15-28.
- JOÓ, Mária
1992 Mária Joó: Die Theorie des Eros als philosophische Mania in Platons Dialog Phaidros, *Annales Univ. Scient. Eötvös*, XXIV (1992) p. 15-33.
1997 Die Liebe zum Ähnlichen. (Platonischer Eros und Feminismus.) *Gymnasium* 104/2 (1997) p. 131-155.
- KAHN, Charles
1996 Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form. Cambridge University Press 1996.
- LEVIN D. N.:
Some Observation Concerning Plato's *Lysis* in: Anton, Kustas (eds.) *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Albany 1972.
- PRICE, A.:
Friendship and Desire in the *Lysis*, in: *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Cambridge 1989.
- SEDLEY, D.:
Is the *Lysis* a Dialogue of Definition? *Phronesis* 34 (1989).
- VERSENYI, L.:
Plato's *Lysis*, *Phronesis* 20 (1975) 185-198.
- VLASTOS, G.
1981 'The Individual as an Object of Love in Plato, in: *Platonic Studies*, Princeton 1981.

Eötvös Loránd University
Dept. of Philosophy
H 1364 Budapest P.O. Box 107
e-mail: joo@isis.elte.hu

ZOLTÁN KÁDÁR

LA „XAPIC” NEI RITRATTI DEI GIOVANI SANTI DI CIPRO SUI MOSAICI DI S. GIORGIO A SALONICCO

La fine dell'epoca dell'Impero Romano unito potrebbe essere stata l'ultima possibilità per manifestare le tradizioni delle idee e delle forme classiche.

Fra gli ultimi documenti di questa corrente artistica, hanno una particolare importanza i mosaici della Rotunda di Salonicco trasformata in chiesa di S. Giorgio. Tra questi, dal punto di vista stilistico e nelle loro affinità all'eredità classica, i più notevoli sono i ritratti dei martiri di Cipro: Onesiforo e Porfirio¹. Questi santi hanno subito il martirio sotto la persecuzione dell'imperatore Diocleziano nell'anno 290.²

I nostri brevi accenni hanno una duplice finalità: inserire questi ritratti menzionati nello sviluppo della corrente classicheggiante dell'arte dell'Impero Romano e, poi, precisare i suoi concetti cristiani. Per ben chiarire questi problemi vogliamo considerare prima di tutto i pensieri suggestivi dello studioso norvegese H. P. L'Orange, scritti nel suo libro sull'apoteosi della ritrattistica antica.³

¹ Sui mosaici di San Giorgio a Salonicco in generale: E. WEIGAND: *Der Kalenderfries von Hagios Georgios*, BZ 39 (1939) pp. 116-145 (con un indice della letteratura precedente); ST. PELEKANIDIS: *Gli affreschi paleocristiani ed i più antichi mosaici parietali di Salonicco*, Ravenna 1963, pp. 32-47; HJ. TORP: *Mosaikkene i St. George-rotunden i Thessaloniki. Et hovedverk i tildig-byzantinsk kunst*, Oslo 1963: specialmente il volto di Porfirio: p. 25, di Onesiforo: p. 84; sull'importanza dei mosaici nello sviluppo dell'arte bizantina = V. LAZAREV: *Storia della pittura bizantina*, Torino 1967, pp. 35-36, secondo il Lazarev = la composizione a forma di fregio nella cupola di San Giorgio è, a rigore, un calendario monumentale: sullo sfondo di un complesso scenario architettonico, costituito da edicole, arcate, cupole e conche absidali, sono rappresentati in figura di oranti martiri; le scritte presso le figure indicano i nomi dei martiri e i mesi della festa relativa ... queste immagini dei martiri simboleggiano la Gerusalemme celeste; V. LAZAREV: *Istoria picturii bizantine*, I. București 1980, pp. 92, 226, 239; E. KLEINBAUER: *The Iconography and the Date of the Mosaics of the Rotunda of Hagios Georgios, Thessaloniki*, Viator 3 (1972) pp. 27-107, spec.: pp. 44-57; le figure a colori di Onesiforo e di Porfirio = W. F. VOLBACH M. HIRMER: *Arte paleocristiana*, Firenze 1958, tavv. 126-127; cf. tav. 124; ritratto di Onesiforo a colori: No N. Χατζιδάκης: *ἑλληνικὴ τέχνη*, Athens 1994, tav. 9. cf. p. 229 (con bibliografia precedente).

² Sui dati agiografici v. = H. DELEHAYE: *Les saintes de Chypre*, *Analecta Bollandiana* 26 (1907) p. 270.

³ H. P. L'ORANGE: *Apotheosis in Ancient Portraiture*, Oslo 1947. cf. pp. 19-37, figg. 3-17.



Fig. 1



Fig. 2

Nei due ritratti dei mosaici rappresentanti i martiri di Cipro sono caratteristici ugualmente i lineamenti classicheggianti, delicatissimi del volto, l'acconciatura folta dei capelli raccolti a cerchi ben ordinati, con le ciocche che coprono anche la nuca. L'Orange dice con enfasi: „The huge rising mane of hair ἡ ἀναστολή τῆς κόμης which is such a characteristic feature of the portrait of Alexander both in art and literature, contributes in a most effective way to the supernatural elevation and beautification of this appearance.”⁴ „Lo studioso menzionato, trattando il contenuto semantico della capigliatura ricca e folta rievoca nella memoria Sansone, che – come un Nazareo – fece voto di rinunciare al taglio dei capelli, i quali ne danno una forza invincibile (v. Giudici 16,18).”⁵

Per ben comprendere i particolari segni stilistici dell'acconciatura dei santi di Cipro, è degno di nota che la lunghezza della capigliatura non sia sufficiente a qualificarla: più caratteristico dei folti capelli è l'ordinamento in anelli. Perciò, l'acconciatura di Alessandro Magno, la sua chioma quasi „leonina” non sembra esser paragonabile a quella dei martiri menzionati; meglio rammentare i ritratti di alcuni sovrani ellenistici, per prima la chioma ben ordinata in anelli di Tolomeo I., nonostante che questa sia anche più lunga.⁶

⁴ H. P. L'ORANGE *op.cit.*, p. 30. cf. A. ALFÖLDI–E. ALFÖLDI: Die Kontorniat. Medaillons, Berlin–New York 1990, tav. 244.

⁵ H. P. L'ORANGE: *op.cit.*, pp. 30, 165: note 62.

⁶ Cf. H. KYRIELEIS: Die Porträtmünzen Ptolemaios' V. und seine Eltern: zur Datierung und historischen Interpretation, Jdl 88 (1973) p. 228. figg. 12–16.



Fig. 3

All'opposto dei ritratti ellenistici, sono quelli romani: per es., l'acconciatura semplicissima dei soldati romani.

Ma L'Orange mette in rilievo che già sui ritratti di Nerone – dopo l'inizio della sua relazione con il mondo greco – si osserva una capigliatura speciale: „un-Roman fashion”.⁷ Ma questo gusto – insolito a Roma – è stato criticato severamente da Svetonio, dicendo: „circa cultum habitumque adeo pudendum, ut comam semper in gradus peregrinatione Achaica pone verticem summiserit” (Vita Caes., Nero 51. Non corrisponde con questa opinione quella di Seneca, che loda questo uso =

*flagrat nitidum fulgore remissa
vultus et adfuso cervix formosa capillo* (Ap. 49.)⁸

Dopo il puritanesimo degli imperatori della dinastia dei Flavii e di Traiano, nell'epoca adrianea si vede l'influsso del tardo ellenismo, specialmente nelle rappresentazioni del favorito dell'imperatore, Antinoo: assai caratteristici sono i suoi ritratti con folta acconciatura, fra questi per es. di Napoli (Museo Nazionale, nr. 6030).⁹

⁷ H. P. L'ORANGE: *op.cit.*, p. 58; è ben noto che già sull'aureo di Claudio (coniato fra 41–42) si vede il ritratto dell'imperatore eroizzato come un giovane uomo di capigliatura folta e ben acconciata.

⁸ Cf. Dio Cass., Hist. 63,9, cit. = H. P. L'ORANGE: *op.cit.* pp. 58–59.

⁹ A. HEKLER: *Die Bildniskunst der Griechen und Römer*, Stuttgart 1912: tavv. 250 a, 251–252 = G. W. Clairmont: *Die Bildnisse des Antinous*, Bibliotheca Helvetica Romana VI (1966) nr. 33: tavv. 25–26; cf. G. CARETTONI: s.v. „Antinoos” in = *Enciclopedia dell'Arte Classica ed Orientale* (EACO) I. Roma 1958, pp. 420–421 (con bibliografia precedente); P. PESCE: s.v. „Antoninianos” EACO I. p. 442.



Fig. 4

I capelli ricci caratterizzano anche le chiome degli Antonini, specialmente quelli dei giovani imperatori, dei ritratti giovanili, imberbi di Marco Aurelio,¹⁰ poi dei primi ritratti di Commodo (per es. di busto, conservato a Roma, Museo Nazionale).¹¹

L'acconciatura ricciuta caratterizza anche i ritratti dei primi imperatori dell'epoca dei Severi, ma quella del giovane Caracalla è un poco più disordinata.¹²

Poi, nell'epoca degli imperatori militari domina la semplice pettinatura tipicamente romana, salvo anche poche eccezioni, come per es. le chiome folte di alcuni personaggi rappresentati sul sarcofago trovato ad Acilia.¹³ Nell'epoca di Gallieno – come il'Alföldi ha accennato¹⁴ – appare una reazione d'alla concezione ellenica, come si vede sulla moneta dell'imperatore rappresentato eroizzato secondo il tipo di

¹⁰ Per es. M. WEGNER: *Die römische Herrscherbildnisse. II. Die Herrscherbildnisse der antoninischen Zeit*, Berlin 1939, tavv. 14–16; il giovane Marco Aurelio (all'età di 17 anni) sul monumento trionfale di Efeso = EACO I. p. 443: fig.605; cf. un busto di un *decemvir* = R. Neudecker: *Die Skulpturen-Ausstattung römischer Villen in Italien*, Mainz am Rhein 1988, tav. 22:1.

¹¹ M. WEGNER: *op.cit.*, tav. 50 = H. P. L'ORANGE: *op.cit.*, p. 72: fig. 46, Roma, Museo Nazionale.

¹² Per es. H. B. WIGGERS: *Das römische Herrscherbildnisse III. Abt. B. I. Caracalla, Geta, Plautilla*, Berlin 1971, tavv. 1–4.

¹³ R. BIANCHI-BANDINELLI: *Roma – la fine dell'arte antica*, Milano 1970, p. 61: fig. 45.

¹⁴ A. ALFÖLDI: *Die Vorherrschaft der Pannonier im Römerreiche und und die Reaktion des Hellenismus unter Gallienus*, in = *Fünfundzwanzig-Jahre Römisch-Germanische Kommission der Deutsch. Arch. Inst. in Frankfurt*, Berlin–Leipzig 1930, pp. 11–51, v. anche tavv. I–V.

Genivs Povli Romani.¹⁵ Durante il secolo III., sui ritratti trovati a Hatra¹⁶ e a Palmira¹⁷ si osservano i capelli arriciarsi in anelli più o meno rigidi.¹⁸

Per lo sviluppo stilistico dei mosaici di Salonicco hanno una eccezionale importanza i monumenti trovati in Asia Minore. Sui sarcofagi decorati con ricchissimi elementi architettonici si verifica una nuova relazione tra il fondo e le figure, come già osservò il Bianchi-Bandinelli.¹⁹

I monumenti dell'Asia Minore hanno anche nell'epoca teodosiana una stretta relazione stilistica con i nostri santi personaggi: recentemente, il Torp ha considerato le rassomiglianze stilistiche dei mosaici di Efeso con quelli di Salonicco²⁰ – per non citare lo stesso gusto nelle figure musicanti dei mosaici di Siria.²¹

Parlando della ritrattistica, vogliamo menzionare la testa di statua di un magistrato vestito in clamide da Afrodisia (secolo IV, Istanbul Museo Archeologico). Il suo volto è suggestivo per i suoi grandi occhi, ma la formazione dei supi capelli ricciuti è più rigida, come quelli di Salonicco, secondo quanto già affermò il Bianchi-Bandinelli: „la capigliatura profondamente lavorata al trapano per farne una massa chiaroscura, ma immobile”.²²

Concludendo le nostre sommarie osservazioni intorno allo sviluppo delle forme della capigliatura nella ritrattistica romana, possiamo affermare che i menzionati ritratti di Salonicco mostrano una strettissima relazione con l'allineamento ellenistico dell'epoca dei Cesari, per così dire ultimi anelli di una lunga evoluzione artistica.²³

Questo legame si considera non solamente nelle forme ma nello spirito, come già pensò anche il Levi dicendo: „il collegamento ellenistico risulta qui estraneo a meditazioni neoplatoniche.”²⁴ Anche L'Orange accennò all'importanza delle idee neoplatoniche nella formazione della ritrattistica nella tarda antichità, parlando circa la nuova concezione della *kalokagathia* classica e della χάρις.²⁵ È certo che gli occhi relativamente grandi e suggestivi sono caratteristici della fine dell'arte antica in ge-

¹⁵ H. P. L'ORANGE: *op.cit.*, p. 86: fig. 60 b.

¹⁶ Per es. = R. Ghirshman: Iran Parthes et Sassanides, Paris 1962, p. 99: fig. 101. cf. p. 47: fig. 60.

¹⁷ Per es. = Z. KÁDÁR: Monuments palmyréniens au Musée des Beaux Arts Budapest, Acta Antiqua 3 (1955) p. 113: fig. 54; G. PLUG: Catalogue of Palmyrenes Sculptures – Ny Carlsberg Glyptothek, 1955, pp. 232: fig. 92, 224: fig. 93, 232: figg. 99 100 ecc.

¹⁸ All'acconciature dei busti palmireni sembrano esser più simili a quelle degli altri santi militari di Salonicco = per es. di LEONE: N. Χατζιδάκης, *op.cit.*, p. 58: fig. 8.

¹⁹ R. BIANCHI-BANDINELLI: *op.cit.*, p. 347.

²⁰ HJ. TORP: The Date of the Conversion of the Rotunda at Thessaloniki into a Church, Norwegian Institute of Athens I (1991) p. 26.

²¹ HJ. TORP: *loc.cit.*; J. BALTY: Mosaïques antiques du Proche Orient, Paris 1995, tav. XVII: fig.2. / Siria), fig. 3 (Salonicco); cf. G. BÖHM: „Quid acetabulorum tinnitus?” Bemerkungen zum „Musikantinnen” in Haurua und zu einer Miniatur der sog. Wiener Genesis, Mitteilungen zur Spätantiken Archäologie und Kunstgeschichte I (1998) figg. 7 11.

²² R. BIANCHI-BANDINELLI: *op.cit.*, pp. 360 361: figg. 341 342.

²³ Sui mosaici di Salonicco come inizi di una nuova corrente artistica = v. recentemente: C. P. CHARALAMPIDIS: The Significance of the Mosaic Decoration of the Rotunda in Thessaloniki Bridging Constantinople and Rome, in = Frühes Christentum zwischen Rom und Konstantinopel. Congr. Int. XIV. Arch. Christ. Wien 19 26 September 1999: Resümés, s.p.

²⁴ DR. LEVI: Pittura tardoromana, Milano 1966, p. 269.

²⁵ H. P. L'ORANGE: *op.cit.*, pp. 95 101.



Fig. 5

nerale, ma il senso dell'espressione nei ritratti dei santi cristiani ha un altro significato simbolico, diverso da quello dei pagani.

Quali sono i nuovi aspetti nella ritrattistica paleocristiana? Prima di tutto, la nova concezione di *χάρις*, che illumina i volti cristiani. Su questa concezione si esprime S. Giovanni nell'inizio del suo Vangelo, dicendo: „che la legge per Mosè fu data, e la grazia (*χάρις*) per Gesù Cristo è venuta” (Giov. 1,17–18).

L'Orange ha segnato all'attenzione il doppio senso della grazia nel mondo cristiano = „the content of the word *χάρις* combines the idea of beauty and grace”.²⁶

Ma come si riflette questa nuova concezione nella raffigurazione di un santo? Su questa unità speciale fra la bellezza spirituale e quella materiale si legge così già negli Atti degli Apostoli, parlando del protomartire S. Stefano: „E tutti quelli che sedevano nel sinedrio fissando gli occhi su di lui, videro il suo volto come quello di un angelo” (Atti 6,15).²⁷

Questa ideazione si perfeziona in una *stichira* del rito della Chiesa Greca, nella quale si legge che la persona di S. Stefano durante il martirio si illuminò tutta come una figura angelica. Ma come è possibile rappresentare materialmente un essere invisibile, un angelo? Il Nuovo Testamento descrisse l'apparizione angelica in forma visibile accanto al sepolcro di Cristo, dopo la sua risurrezione. I testi relativi a questo avvenimento non sono perfettamente univoci. Secondo S. Matteo: „il suo aspetto come la folgore” (Mt. 28,3). S. Marco parlò dell'angelo come „un giovane uomo” (Mc.

²⁶ H. P. L'ORANGE: *op.cit.*, p. 96.

²⁷ H. P. L'ORANGE: *op.cit.*, pp. 29–30.

16,5); secondo S. Luca ci sono due angeli „come uomini” (Lc. 24,4); S. Giovanni menzionò „due angeli in bianchi vestiti” (Giov. 20,12).

Per quanto riguarda le rappresentazioni degli angeli nell'arte, basta menzionare solo una della stessa epoca del nostro grande mosaico: su una tavola d'avorio (Milano, Castello Sforzesco) si vede un angelo rappresentato come un giovane uomo con bellissimi capelli ricci e ben ordinati in anelli, seduto presso il sepolcro di Cristo.²⁸

La bellezza inseparabile del corpo e dello spirito si considera quasi un „topos” nei martirologi cristiani. Per es., nella „Passione di Perpetua e di Felicità” „18,2. ed. van Beck) si legge che i martiri: „*processerunt de carcere in amphiteatrum, quasi in caelum, hilares vultu decori ... sequebatur Perpetua lucido vultu et placido incessu, ... vigore oculorum deiciens omnium conspectum.*”²⁹

Come si vede anche nella cupola della Rotonda di Salonico, i santi martiri hanno meritato l'incontro con il Salvatore nell'eterna beatitudine.³⁰ Questo pensiero è stato esaltato in una *minea* della Chiesa Greca con queste parole (in traduzione): „Sei ornato della bellezza divina, o glorioso, e per il tuo sangue effuso ...sei stato alzato in cielo a vedere la bellezza ineffabile del Nostro Salvatore”.³¹

Alsóhegy u. 28.
H-1118 Budapest

²⁸ W. F. VOLBACH M. HIRMER: *op.cit.*, tav. 92 (cf. l'acconciature degli angeli su un contemporaneo sarcofago (Istanbul, Museo Archeologico): *ibidem*, tav. 75; sulle rappresentazioni degli angeli nell'arte paleocristiana e protobizantina in generale = Kl. WESSEL-M. RESTLE: s.v. „Himmelsmächte, Erzengel, Engel in = *Reallex. d. byz. Kunst. Lief. 17. Stuttgart 1972, coll. 20-26.*

²⁹ Cf. per es. = *Epist. eccl. Viennenses et Lugdunensis* (in Euseb. *Hist. Eccl. 5, 1, 35* Schwartz = 35,13 Gebhart) = οἱ μὲν γὰρ ἡλαροὶ προσήεσαν. δόξης καὶ χάριτος πολλῆς ταῖς ὄψεσιν αὐτῶν συγκεκριμένης...

³⁰ Cf. W. E. KLEINBAUER: *op.cit.*, pp. 29-44.

³¹ Cf. Μάρτυς ἀθλητὰ Πορφύριε, ταῖς τῶν αἱμάτων βαφαῖς σεαυτῷ προσεπέχρωσας πορφυρίδα, χάριτι καὶ δυνάμει τοῦ Πνεύματος· ἦνπερ φορέσας, ὥφθης λαμπρότατος, συμβασιλεύων τῷ βασιλεύοντι μόνῳ Θεῷ ἡμῶν, εἰς αἰῶνα· ἐνδοξε· ὃν ἐκτενώς πάντοτε ἱκέτευε, εἰς τὸ σωθῆναι ἡμᾶς. (Μηνεῖου Νοεμβρίου 9. Ἑσπερινός, στιχηρὸν εἰς τὸ Κύριε ἐκέκραξα.

LÁSZLÓ KÁKOSY

ASTRAL MYTHOLOGY IN EGYPT

Stars played an important role in Egyptian beliefs concerning life after death, as early as in the Pyramid Texts. The soul of the deceased king ascends to the celestial region of the imperishable (circumpolar) stars that never set under the horizon or the soul himself undergoes a transubstantiation into a star.¹ We can trace astral religious conceptions even further back in time. Stars were associated with the sky goddess in the form of a cow (Bat or Hathor) on a palette from Gerzeh² in the pre-dynastic period.

While the cult of the stars retained its popularity throughout the millennia of ancient Egyptian history – although with varying intensity –, interestingly enough there was little interest in their genesis or their creation. If one looks for this motif in Egyptian literature, the most important source is the myth of the Celestial Cow. This myth is first attested in the 18th dynasty, in an account of the departure of Re from the earth and the division of the universe into a human world, the sky and the netherworld. The originally homogenous cosmos in which the human race and the gods were living in the same place was separated into three components following some kind of sin committed by mankind against their king, the sun god. At first the god decided to kill them, but he eventually took compassion on mankind and saved them from complete destruction. However, after learning of their evil disposition, he no longer wanted to live among them and mounting the celestial cow, he departed from the earth. Since then, death has arrived to the earth, and the creation of the fields of the other world became necessary. Thus a differentiated tripartite cosmos came into being.³ After the creation of the Field of Rush, i.e. one of the regions of the world beyond, the god declares that “I will furnish it with everything and these are the twinkling stars.”⁴ It must be noted that the verb *ḫḫ* (*jhjh*) seems to carry the con-

¹ Cf. e.g. Pyr. 379–380, 782e, 1201d, 1456–7, etc.

² E. HORNUNG: *Der Eine und die Vielen*, Darmstadt 1971, 94.

³ KÁKOSY: *Selected Papers* (*Studia Aegyptiaca* VII, 1981), 81–92.

⁴ E. HORNUNG: *Der Ägyptische Mythos von der Himmelskuh* (OBO 46), Freiburg Göttingen 1982, 13, 42 (line 153–4), 61.

notation “twinkle or sparkle in green light”.⁵ The message conveyed by this myth is that stars first appeared after the division of the cosmos, implying that they came into being at a relatively late stage of the process of creation.

Another tradition, much older than that in the myth of the Celestial Cow, has been preserved in the Pyramid Texts. In one passage a goddess, obviously a goddess of the heaven, is said to have “strewed green stone, malachite and turquoise as stars”.⁶ Accordingly, stars are composed of different minerals.⁷ This popular concept was never accepted in higher theology, although a reference to it seems to occur in chapter 17 of the Book of the Dead. There the deceased states that “I have strewed green stones”,⁸ most likely with the intention of identifying himself with the celestial goddess. This passage is a remarkable example of how Egyptian literature retained archaic elements in later periods, even when fully different conceptions dominated religious thought.

In the most widely accepted conception it was the sky goddess Nut who gave birth to the stars. She is usually depicted as a naked woman arching over the earth and held aloft by her father Shu. The setting of the stars every morning led to the birth of a myth in which Nut was conceived as a sow who daily swallowed the stars as piglets.⁹ A multitude of amulets¹⁰ depicting a sow with sucking pigs testifies to the widespread expectations attached to Nut as symbol of fertility.

At the time when Amun became the supreme god of the Egyptian pantheon, the creation of the stars came to be attributed to him. “He (Amun) created the heaven and made it luminous through the stars.”¹¹

In the myths and mythologems discussed above, the stars came into being in a later phase of cosmogony. However, we also know of myths reflecting different views. In a Ptolemaic cosmogonical inscription from Edfu, the heaven, as well as the constellations Khentet (*hntt*) and Mesekhtyu (*mshtjw*) appear at an initial stage of the birth of the universe.¹² This change in conceptions may have been a result of the increasing influence of the heavenly bodies over the determination of destiny, i.e. the spread of astrological conceptions.¹³

Moreover, Egyptian gods possessed since times of old astral forms and the myth of Osiris too had a celestial projection. In a papyrus dating from the 4th century B.C. Isis addresses her husband with the following words: “You are the Orion (*s3h*) on the southern sky. I am the goddess Sothis and I am protecting you. I have captured your enemies in the Ursa Maior (*mshtjw*) in the northern sky.”¹⁴ While Osiris

⁵ Cf. Wb. I. 18.

⁶ Pyr. 567 b. Cf. also 569.

⁷ For the *šzmt* malachite cf. S. AUFRÈRE: L'univers minéral dans la pensée égyptienne, (BdÉ CV/2), Le Caire 1991, 541–543.

⁸ Urk. V. 88.

⁹ H. GRAPOW, ZÄS 71 (1935) 45 ff.

¹⁰ L. FÔTE: Bulletin du Musée Hongrois des Beaux-Arts 40 (1973) 3 ff, 97 ff.

¹¹ N. DE GARIS DAVIES: The tomb of Nefer-Hotep at Thebes, New York 1933, pl. 34.

¹² Edfou VI. 182, line 12. Cf. A. BARUCQ M. ALLIOT, BIFAO 64 (1966), 140.

¹³ Cf. KÁKOSY: Decans in Late-Egyptian Religion, Oikumene 3 (1982), 187–191.

¹⁴ Pap. British Museum 10209 III, 3, 5–6. FAIYZA MOHAMED HUSSEIN HAIKAL: Two Hieratic Funerary Papyri of Nesmin, (BAe XIV) Bruxelles 1970, 36. Cf. S. SAUNERON, Esna IV. 3 (400): Isis

ascended to the sky as Orion, Mesekhtyu was regarded as the stellar form of Seth, and thus the strife between the two brothers continued in the celestial spheres and Osiris had to be protected against his brother by Isis even in the cosmic heights. Gods assumed a double character: they were not only physical agents, but their abode was placed in the summit of the heaven. The doctrine that the souls of the gods were radiant on the sky was familiar also to Plutarch.¹⁵

Egyptian theologians were particularly interested in Mesekhtyu¹⁶ and tried to explain how this constellation came into being. Mesekhtyu corresponds to our Ursa Maior (Big Dipper, Plough), but in Egypt it was seen as either as the foreleg of an animal, most likely that of the bull, or was represented as a bull. The author of the Papyrus Jumilhac derived the origin of the constellation from the struggle of Horus and Seth. During or after the battle Horus cut off one of Seth's forelegs and threw it up to the heaven, where it was guarded by demons (*ḥꜣtjw*).¹⁷

If one searches for additional myths, a rather obscure text from Edfu, the book of the "Protection of the House" can probably be interpreted as an allusion to an aetiological myth concerning the birth of Mesekhtyu. One passage reads as follows: "It is the protection of the forelegs of the two *benti* apes which Seth captured as a sceptre in his time."¹⁸

The role of these apes in Egyptian mythology makes it clear enough that Seth was accused in the book of the "Protection of the House" of committing an aggression against Re by assaulting his apes. The *benti apes* appear in the Pyramid Texts as the "two beloved sons" of Re,¹⁹ and they kept their solar associations in later periods. In an inscription of Amenhotep III they praise the setting sun,²⁰ and they are present in the group of eighteen apes at the entrance to underworld in the Book Amduat. They also appear in the late versions of the Amduat.²¹ On a Late Period sarcophagus they appear as protective gods.²² Besides the myth discussed above, the *benti* also occur elsewhere in the temple of Edfu.²³

In contrast to the papyrus Jumilhac, the *benti* myth thus attributed a different origin to the constellation of Mesekhtyu. Since Seth is the acting person in the text in Edfu, his constellation cannot be identified with his own foreleg. The two forelegs of the *benti* apes could be the Ursa Maior and Minor, although the latter was not represented in this form in Egypt. The influence of Greek astronomy which established a close connection between the two constellations must be taken into consideration in

tethering the Foreleg and preventing it from descending to the *Dat* region. See R. HANNAH: The Tethering of the Meskhetiu, GM 160 (1997), 33-41. In Esna IV 69 (450) Isis is identified with Sothis.

¹⁵ De Iside 21. Cf. J. G. GRIFFITHS: Plutarch's De Iside et Osiride, Cardiff 1970, 371 ff.

¹⁶ On Mesekhtyu cf. O. NEUGEBAUER-R. A. PARKER: Egyptian Astronomical Texts III, Providence, Rhode Island, London 1969, 190-1.

¹⁷ Pap. Jumilhac XVII.11. J. VANDIER: Le Papyrus Jumilhac, Paris [1962], 129.

¹⁸ Edfou VI. 148, line 36. Cf. D. JANKUHN: Das Buch "Schutz des Hauses", Bonn 1972, 65.

¹⁹ Pyr. 1437 c.

²⁰ Urk. IV. 1673.

²¹ E.g. G. MASPERO-H. GAUTHIER-ABBAS BAYOUMI: Sarcophages des époques persane et ptolémaïque (Cat. général... du Musée du Caire), II, Le Caire 1939, 29

²² Ibid. 90.

²³ E.g. Edfou I 255, 286.

the Ptolemaic Period. Remarkably, the notion of forelegs as sceptres is paralleled in the Greek Magical Papyrus in Paris, in which the Ursa Maior, depicted as the shoulder of a young bull, is held in the right hand of a solar god.²⁴

The motif of *catasterismos* was undoubtedly present in Egyptian literature. An inscription in Edfu relates how Horus and Hathor became heavenly bodies. "Third month of the season *peret*, day 24. Festival of the winged sundisk.²⁵ Ascending to the sky by the male winged sun-disk and the female winged sun-disk. They became stars of the heaven".²⁶ The winged disks are Horus and Hathor who had been metamorphosed from solar divinities into constellations.

Since the cult of the astral forms of the gods was rather widespread in late Egyptian religion, one may justifiably ask whether there existed a link with the *catasterismos* literature in Alexandria. I do not suggest direct ties, although in one case Greek and Egyptian elements seem to mingle with each other. During the third Syrian war Ptolemy III Euergetes' wife, Berenice II was so worried for her husband's life that she cut a lock of her hair and dedicated it to the temple of Arsinoe-Aphrodite Zephyritis near Canopus. The lock mysteriously disappeared from the sanctuary, and was eventually discovered by the court astronomer Conon as a cluster of stars (Coma Berenices). Although only fragments of the papyri recording Callimachus' poem immortalising this event have survived, the original can more or less be reconstructed from Catullus' translation or paraphrase (66).²⁷ G. Hölbl²⁸ has aptly noted the Egyptian parallel in Plutarch's *De Iside* 14. When Isis heard the tragic news of her husband's death, she cut off one of her locks in the city of Coptos and, although Plutarch does not elaborate the subject, she obviously dedicated it in her temple in this city. As a matter of fact, the cult of "Isis of the hair" is attested in Coptos.²⁹ A lock of Isis was kept also in Memphis.³⁰

In sum, Greek and Roman *catasterismos* myths had their antecedents in Egypt. The point to be clarified by future investigations is to what extent the similarities are merely of phenomenological nature or whether there were real historical interconnections between the two cultures in this domain.

I offer this article to Professor Ritoók my first teacher of Greek, who always took an interest in my scholarly activity.

Eötvös Loránd University
Dept. of Egyptology
II-1364 Budapest P.O. Box 107

²⁴ PGM IV.700. Cf. H. D. BETZ: *The Greek Magical Papyri in Translation*, Chicago, London 1986, 52.

²⁵ M. ALLIOT, (*Le culte d'Horus à Edfou I*, Le Caire 1949, réimpression 1979, 229) translates the sign *Bḥdjtj* as the god of Edfu.

²⁶ Edfou V. 352, line 14.

²⁷ G. HÖLBL: *Geschichte des Ptolemäerreiches*, Darmstadt 1994/99, P. FRASER: *Ptolemaic Alexandria*, Oxford 1972 I, 729–30, II, 1021–26.

²⁸ *Ibid.* 99.

²⁹ J.G. GRIFFITHS: *Plutarch's De Iside et Osiride*, Cardiff 1970, 314.

³⁰ Lucian, *Adv. indoct.* 14.

GÁBOR KENDEFFY

THE CHRISTIAN WHO COULD NOT BRING HIMSELF TO DECIDE WHETHER TO LOVE THIS WORLD OR HATE IT

In the works of Lactance the proper essence of God is forced within limits, in order that the world not cease immediately to be. God and the essence of the universe He creates will be in massive contradiction with one another, if the consummation of the universe demands that the divine essence be restrained or tempered. And even so, this “self-mitigation” (*temperare*) is part of the divine essence. We find traces of this same tension between worldliness and hunger for transcendence in those places, as well, where Lactantius addresses the problem of human nature. Did God make us the gift of cosmic and human nature in order that we conquer it or bring it to fruition? This is the question Lactantius was unable to answer.

1.

The God of Lactantius, it would seem, both loves and hates this world.

God begat two sons for the sake of the world: the spirit of good (*spiritus*), and then a spirit of evil.¹ If Satan had not come immediately into being, not only external

¹ *Institutiones Divinae* II.9,3: (Deus) ... *ut ab eo bonum tamquam rivus oriretur, produxit similem sui spiritum* (...) *Deinde fecit alterum, in quo indoles divinae stirpis non permansit*. As regards the status of Christ, the Son of God, it is first obvious for several reasons that we are dealing with procreation and not creation. The verb used for the origin of the Son, *produco* means, not only in Jerome's translation of Genesis, but also in that read by the African Christian writers, “a kind of procreation in which something (namely the earth)” brings something into being out of itself: eg. the crawling insects and the living soul. See also such expressions as *sonos producere*. As regards the status of Satan, the word used in connection with him, *fecit*, might be an argument for his createdness. But at the same time we find the following: “the character bearing witness to divine origin did not remain intact in him (*indoles divinae stirpis non permansit*); and we have seen that he too is the spirit of God, which God clearly brought into being out of himself, even if the verb *fecit* alludes to this process. A little later, in a part of the chapter that survived in a completely separate family of the MS tradition, held by S. BRANDT to be an interpolation (Ueber die dualistischen Zusätze und die Kaiseranreden bei Lactantius. Nebst Untersuchungen über das Leben des Lactantius und die Entstehungsverhältnisse seiner Prosaschriften, SAWW, t. 120., Wien, 1890.), the creation of both *spiritus* is expressed with the verb *fecit*, which is hence completely equivalent to *gignere*. The Son is antecessor by comparison to Satan, and each the *princeps* of the good and bad angels respectively. Finally the *Epitome* clearly states that the snake that tempted the first human pair is in question here, and, in his image, Satan, since we read as well that the snake received the name *diabolus*, “slanderer” after this act, having been at first one of God's servants (*erat unus ex Dei ministris*

evil would be lacking, the condition of the virtue and moral perfectibility of human beings, who were still waiting to be born, but even the smallest difference.² Which is to say the world itself. It follows that this world will be permeated in its every particular by the antagonism of the two Spirits. Earth and sky, up and down, light and darkness, and in point of fact the terms of every single pair of cosmological opposites will be an expression of this pre-cosmic polarity, while the single oppositions often duplicate each other: East, West, South, and North, summer, winter, spring, fall, and day and night, hot and cold, fire and water.³ The same pattern can be distinguished in the human world and the biological sphere: the soul represents the active (divine), the body the passive ("satanic") principle,⁴ and these two chief principles are intermingled in the body itself: the blood represents the principle of the moist, the breath that of heat (*ratio*).

Many of these pairs of opposites seem almost entirely arbitrary, and can only be brought into correspondence with the fundamental opposition of good and evil through constant repeated changes of point-of-view, which shuffle the underlying polarity back and forth through the whole of the cosmos. If earth is evil, then why do we find that within Earth itself South belongs in Christ's sphere and North in Satan's, and after this how can the whole East again be Christ's and the whole West Satan's? If the soul is the bearer of the principle of fire, the body that of water, how can this opposition recur among the constituents of the body? It would seem that the pre-cosmological principia do not, at least for the most part, stand in a metaphysical relation to that which expresses them in the universe; this relation is more a rhetorical

... *Epit.* 27...). God's servants are the angels. See, about them, *inst* IV. 8.: *ad ministerium (scil. Dei) creabantur*. Satan, therefore, like the Son, is prince of angels, a created being, born just as the angels were born, and is God's second-born, whom Lactantius never calls his son. This is underscored by the river-spring simile in the first sentence of the cited text, and the definition of the Son as the Word of God, and, metaphorically, as the breath blown from the mouth of God, in *Institutiones* IV. *inst* IV.8. (eg: *Ille vero cum sit et ipse spiritus, tamen cum voce ex sono ex Dei ore processit*.)

² *inst* II.8,2-3.*: *Fabricaturus Deus hunc mundum, qui constaret ex rebus inter se contrariis atque discordibus, constituit ante diversa, fecitque ante omnia duos fontes rerum sibi adversantium inter seque pugnantium, illos videlicet duos spiritus, rectum atque pravum, quorum alter est Deo tamquam dextera, alter sinistra, ut in eorum essent potestate contraria illa, quorum mixtura et temperatione mundus et quae in eo sunt universa constarent. Item facturum hominem, cui virtutem ad vivendum proponeret, per quam immortalitatem assequeretur, bonum et malum fecit, ut posset esse virtus*. These sentences form part of a passage of the text that older editions excluded from the main body of the text, in part because of its unmasked dualism, in part because, together with several other places, for instance, the dedications to Constantine, it appears only in certain MSS. In the following pages I accept the opinion of E. HECK (*Die dualistischen Zusätze und die Kaiseranreden bei Lactantius. Untersuchungen zur Textgeschichte der Divinae Institutiones und der Schrift De opificio Dei*, Heidelberg, 1972.) and P. M. PERRIN (*Lactance, L'ouvrage de Dieu Créateur, tom I II. Introduction, texte critique, traduction et notes par M. PERRIN: Sources Chrétiennes* (204 105) Paris 1974. I. 86 ff.) according to whom the interpolations are in fact by the author, therefore assigning the incriminated part of the chapter a part of my interpretation.

³ II.9. cf. *De ira* 15,2.

⁴ *inst* II. 12,2-3. *In ipsius autem hominis fictione illarum duarum materialium, quas inter se diximus esse contrarias, ignis et aquae, conclusit perfectitque rationem. Ficto enim corpore spiravit et animam de vitali fonte spiritus sui, qui est perennis, ut ipsius mundi ex contrariis constantis elementis similitudinem gereret. Constat enim et anima et corpore, id est quasi e caelo et terra: quandoquidem anima, qua vivimus, velut e caelo, oritur a Deo, corpus e terra, cuius e limo diximus esse formatum*. cf. *inst.* II,14,7.; VII,5,13-14.

one: the purpose of the manifestation of the opposites is persuasion. The entire cosmos is nothing other than a gigantic picture-book, every sentence of every page of which tells the story of good and evil, endlessly reminding the reader, the human being living in its pages, for whose very purposes it was created,⁵ of the difference between good and evil and the necessity of scrupulous moral reflection.⁶

But this is only one side of the creation-story in Lactantius. For, on the other, the opposition of good and evil form, after all, the essence of the world, which is expressed in all these mobile pairs of opposites. And, as we have seen, the very possibility of difference finds its cause in the fact that, along with God's good child, the evil child was born. The particular virtue of God is to be found in fire and heat, but he tempered his own strength and essence with water and moisture so that something might come into being.⁷ The proper essence of God is forced within limits, in order that the world not cease immediately to be; so that life, humanity, and history might be possible. To express the paradox as radically as possible: God denies himself for the sake of the living world and of humanity. God and the essence of the universe He creates will be in massive contradiction with one another, if the consummation of the universe demands that the divine essence be restrained or tempered. This contradiction is accentuated still further by Lactantius' examples, which all express the degree to which the intermingling of fire and water is implied in the concept of life: the most remarkable of these is *interdictio ab aqua et igni*. The "satanic" principle belongs just as much to the rootedness of organic and human life as the divine. At length we may feel ourselves entitled to ask: what does Lactantius understand as *life*, if he thinks the essence of all life processes can be traced back to the *concordia discors* between the *calor vitalis* and its opposite?⁸ The question leads to a strict opposition between life par excellence, divine life, and that life, human life, we can accept as our own.

And even so, this "self-mitigation" (*temperare*) is part of the divine essence: that is to say, benevolence toward the world and toward humanity, and especially the latter, since the world was created for the purposes of human beings. God conceived the twin contradictory principles, heat and moisture, responsible for the functioning of the cosmos and of living things.⁹ God appoints his representatives in the existing world, but engages in ceaseless struggle with the opponent He himself created for this very combat. The final goal of the struggle is the perfection of humanity.

Thus, in order that the world come into being, both divine Sons had to be born. They are together the Left and Right Hands of God. Christ invented all that is good,

⁵ VII.4.2.; 5.4.

⁶ The creation of the universe is, therefore, allegorical as an act. Cf. Augustinus: *De Genesi contra Manichaeos* II. 12,17.: *figurata facta* (there about a specific creation, the creation of Eve out of Adam's rib).

⁷ II.9,16.: *Nam cum virtus Dei sit in calore et igni, nisi ardorem vinque eius admixta humoris ac frigoris materia temperasset, nec nasci quidquam nec cohaerere potuisset, quin statim conflagratione interiret, quidquid esse coepisset.*

⁸ II. 9,22. (*opifex calor*); II.12,5. (*calor vitalis*); cf: VII.5,12.: *Lumina igitur posuit in coelo, quorum moderatio et claritas et motus aptissime ad utilitates viventium temperatus est.*

⁹ II. 9,15.: *Duo igitur illa principalia inveniuntur, quae diversam et contrariam sibi habent potestatem: calor et humor: quae mirabiliter Deus ad sustentanda et gignenda omnia excogitavit.*

Satan all that is evil. Are we then to think that God created the world with their help? Since the parallelism is so obvious between Christ, the adviser of God and the executor of His plan, and his opposite, Satan, who undertook, *mutatis mutandis*, a similar role in theory and practice.¹⁰ Would this mean that in Lactantius the responsibility for the creation of the relative world devolves at onto these two inimical divine Sons? This pair would form the bridge between the pure, absolute nature of God and the impure, relative world?

I do not think it can be so. The first-born takes precedence, since God places the governance of the whole universe in his hands.¹¹ He alone is named by Lactantius as God's counsellor (*consiliator*) and artisan (*artifex*) in the conception, creation, and perfection of nature.¹² Which is to say that the Lactantius looks for the solution to the problem of divine schizophrenia first of all not in the pre-cosmological opposition, but in Christ. It is Christ who, as God's counsellor, conceives or at least assists in the evocation of this very opposition. The First-born is therefore not simply one half of the dyad that occupies a position directly beneath God, but is present at its very birth. He is the virtue of God, who mitigates himself (*temperare*) with his own opposite for the sake of humanity. He is God's love for man, which plays the part of intercessor between absolute divinity and the relative world.

The God of Lactantius, it would seem, both loves and hates this world.

2.

Lactantius' teaching on man's position and destiny is also contradictory.

Man's nature as God's image is founded on the immortality of the soul, its incorporeal nature, and especially on its faculties of knowledge, God being Understanding (*intelligentia*) and Perception (*sensus*) itself.¹³ But the human being is not God's image alone, but the world's, by the fact that the dualism of body and soul mirrors the opposition at the heart of the universe.¹⁴ The human being is thus inter-

¹⁰ II.8,6.: ... *dedit illi ad mala excogitanda ingenium et astutiam*...

¹¹ II.8,7.: *Deus ... illum primum et maximum filium praecepit operi universo*. cf. II.17.: *Ille ... solus habet rerum omnium cum filio potestatem*.

¹² II.8,7.: ... *eoque simul et consiliatore usus est et artifice in excogitandis, ornandis, perficiendis-que rebus* ...

¹³ *De opificio Dei* 2,1.; 17,4.

¹⁴ Inst. II.12,2–3.: *In ipsius autem hominis fictione illarum duarum materialium, quas inter se diximus esse contrarias, ignis et aquae, conclusit rationem. Ficto enim corpore, spiravit ei animam de vitali fonte spiritus sui, qui est perennis, ut ipsius mundi ex contrariis constantis elementis similitudinem generet. Constat enim ex anima et corpore, id est, quasi e coelo et terra.: quandoquidem anima, qua vivimus, velut e coelo, oritur a Deo, corpus e terra, cuius e limo diximus esse formatum*. On the basis of similar loci, it has been suggested that the soul in Lactantius is of a material nature. This is disputable on the grounds that the soul in Lactantius, as we have read, is not made of material fire, but carries in itself the principle (*ratio*) of the material of fire. The soul thereby originates in the sky only *velut*. The essence of the two first principles: their opposing direction of motion: more exactly, self-motion and inertia. This is underscored by the distinction Lactantius makes between matter (*materia*) and substance: heat (*calor*) is the substantia of fire as the moist (*humor*) is that of water. Substances can mix, although forms of matter cannot: water and fire can never be mixed together. Inst. II. 9,18–19.) cf. Inst. II.9,15. (see n. 9 What is

mediate-being, and this has important consequences for his faculties of knowledge, in which, as we have seen, his position as divine image ought to find strongest expression. *Est enim aliquid medium, quod sit hominis, id est scientia cum ignorantie coniuncta et temperata.*¹⁵ Divine self-restraint (*temperare*) is also mirrored in human nature. The mixed nature of man is at once a privation and the very thing that gives human existence its heroism. The struggle of the two constituents within the human being was ordained (*praecepit*) by God from the moment of creation, and the fate of humanity is dependent on its outcome. With this, the human being attained a privileged position in comparison with the angels, who, having no body, have a smaller stake in the choice between good and evil. The double nature of man made virtue possible, whose essence is choice.¹⁶

It follows that man can attain only relative wisdom and relative virtue in this life: the comparison of contrasting values, good and evil, the helpful and the baneful; a close and accurate reading of the picture-book of the cosmos.

When Lactantius speaks of another kind of worldly wisdom, he is thinking of the acceptance of the truth of revelation.¹⁷

The essence of relative wisdom is the search, the striving, the unceasing experimentation; the faculty itself, at least, is innate in all of us.¹⁸ This capacity is long distant from the wisdom for which humanity was created: it is a means to the end. Still, we often feel that relative wisdom becomes an end in itself for Lactantius. He often imagines wisdom in a strikingly practical sense. The human being received this wisdom so that he might make real use of this universe which God created for his use. Its essence is to be found in long experience. This kind of wisdom is expressed, for instance, in the fact that humanity, after a large number of successful and un-

important, therefore, in the two forms of matter is the opposite essence or quality (*potestas*): that which could indeed be the object of conception (*excogitare*). See Inst. II.8,38. At one point, he does in fact bring up the idea that, according to his opinion, God does in fact have a form or shape (*figura*), but this should not be conceived of in bodily terms. Cf. De ira 18,40., where the form (*figura, forma*) of God and the soul occurs in an obviously spiritual meaning. According to Lactantius ... is the audible breath (*spiritus*) of God blown out through his mouth, while the angels are the inaudible breath exhaled through his nose (See IV.8,7.). The context, however, makes it evident that here we are dealing with metaphorical descriptions of ineffable beings. V. LOI (Lattanzio nella storia del linguaggio e del pensiero teologico pre-niceno, Zürich 1970, 187ff.) and M. PERRIN (L'homme antique et chrétien, Paris 1981, 277ff.) stress the limiting sense of quasi and velut: soul and body arise only "as it were" in sky and earth.

¹⁵ III.6,2. The continuation: *Scientia in nobis ab animo est, qui oritur e caelo, ignorantio a corpore, quod est e terra: unde nobis et cum Deo et cum animalibus est aliqua communitas. Itaque quoniam ex his duobus constamus elementis, quorum alterum luce praeditum est, alterum tenebris, pars nobis data est scientiae, pars ignorantiae.*

¹⁶ VII.5,13.: *Deus hominem finxit ex ipsa terra, quam illi a principio in habitaculum praeparavit, id est spiritum suum terreno corpore induit et involvit.*

¹⁷ II.8,69-70.; II.13,1-7.; IV.1-2.

¹⁸ II.7,1-3.: *Quare oportet, in ea re maxime in qua vitae ratio versatur, sibi quemque confidere, suoque iudicio ac propriis sensibus magis niti ad investigandam et perpendendam veritatem, quam credentem alienis erroribus decipi tamquam ipsum rationis expertem. Dedit omnibus Deus pro virili portione sapientiam, ut et inaudita investigare possent, et audita perpendere. Nec quia nos illi temporibus antecesserunt, sapientia quoque antecesserunt. Quae si omnibus aequaliter datur, occupari ab antecedentibus non potest. Illibabilis est tamquam lux et claritas solis, quia ut sol oculorum, sic sapientia lumen est cordis humani.*

successful experiments, discovered that the body of a cremated viper is an effective antidote for viper-poison. Lactantius quite typically sees the usefulness of the viper not directly in the fact that it is a useful antidote. "Would it not in fact be much better", he asks, "if it were not to exist at all, than that, to combat the viper, we are reduced to making use of the viper itself?" The answer: we need the viper exactly because of wisdom, the development of which it has assisted by its apparent harmfulness.¹⁹

This wisdom needs external evil in order to develop, because it comes to be in the long interdependent chain of choices between (apparent) goods and evils. A child would never learn what foods can be eaten if he or she were never to encounter harmful foods as well. This kind of wisdom, the knowledge of good and evil, distinguishes the adult from the child. And it would appear that the continuous perfection of this faculty of judgment is more important for Lactantius than the practical end it in fact serves.²⁰

But relative wisdom can have a moral bearing. Lactantius, in discussing the Fall, derives the adulthood of humanity from the moment it sinned and was punished, and attained wisdom thereby: knowledge at once of physical and moral good and evil.²¹ Moral evil, therefore, is a prerequisite for wisdom. The faculty of choice becomes a moral end in itself as well.²²

But why am I convinced that here I have caught Lactantius at something strange?

¹⁹ *De ira* 13,17 18.: *Positis enim tantummodo in conspectu bonis quid opus est cogitatione, intellectu, scientia, ratione? Cum quocumque porrexerit manum id naturae aptum et accommodatum sit, ut si quis velit apparatusissimam coenam infantibus, qui nondum sapiant, apponere, utique id appetent singuli, quo unumquemque aut impetus aut fames aut etiam casus attraxerit, id quiddid sumpserint, id illis erit vitale ac salubre. Quid igitur nocebit eos sicuti sunt permanere et semper infantes ac nescios esse rerum? Si autem admisceas vel amara vel inutilia vel etiam venenata, decipiuntur utique per ignorantiam boni ac mali, nisi accedat his sapientia, per quam habeant malorum reiectionem bonorumque delectum.*

²⁰ Cf. *opif.* 2,5 4,22. Here relative wisdom, understood in the sense of practice, is conceived as the primary aim of God's at times rough-and-tumble pedagogy. Its sphere of influence spreads beyond the boundaries of individual life to the life of the community: it has, therefore, a moral bearing. God made man vulnerable in order that this sapientia be able to develop. (4,22.: *Vides igitur omnem hominis rationem in eo vel maxime stare, quod nudus fragilisque nascitur, quod morbis adficitur, quod immatura morte multatur. Quae si homini detrahantur, rationem quoque ac sapientiam detrahi necesse est*)

²¹ Inst. VII.5: *Denique boni malique notitia simul homini primo data est. Qua percepta statim de loco sancto pulsus est, in quo malum non est. (...) Apparet ergo idcirco datam esse homini sapientiam ut bonum discernat a malo, ut ab incommodis commoda, ab inutilibus utilia distinguat, ut habeat iudicium, et considerantiam, quid quid cavere, quid appetere, quid fugere, quid sequi debeat. Sapientia igitur constare sine malo non potest, vixitque ille princeps generis humani, quamdiu in solo bono fuit, velut infans, boni ac mali nescius. At enim postea hominem necesse esse et sapientem esse et sine ullo malo beatum.* This section, which is one of those that Brandt considered to be interpolations, shows several parallels to the text cited in note 19 (*De ira* 13,17 18.): in both wisdom, defined as knowledge of good and evil makes man into an adult, and for this the existence of evil is indispensable. But here it is certainly good and evil in the moral sense and higher wisdom that are in question, while in the *De ira* good and evil, and sapientia itself, have a practical meaning. This seems to strengthen the suspicion that the part of Inst. VII.5. excluded by Brandt, as regards its concepts and use of metaphor, is closely connected to the oeuvre, and thus comes from Lactantius.

²² Cf. *De ira* 15,2.: *... ideo (Deum) malum permisisse, ut et bonum emicaret.*

His works are full of allusions to the pre-existence of the soul, and his eschatology speaks unequivocally of an incorporeal final state. One would think, therefore, that the soul, before its fall into the body, had some direct experience of God, some absolute wisdom, and that its destiny is to enjoy a similar wisdom in Heaven.

In many places we read that the soul's divine nature is locked inside (*inclusa est*) the prison of the body; that it is surrounded by the body;²³ that God cloaked the soul, his own breath, in an earthly body.²⁴ Lactantius has a propensity to identify the human being in a platonic way with the soul clothed in the body.²⁵ One of his descriptions of the Fall would seem to suggest that the happiness of Paradise was not a state of the whole man, but that of the pre-existent soul.²⁶ So Lactantius may have been thinking of an allegorical interpretation of Eden that identified the first wearing of the skins with the soul's taking up residence in the body.²⁷ This is in perfect harmony with the idea that salvation is unequivocally the separation of soul from body.²⁸

The idea of pre-existence thus haunts Lactantius' whole life's work. But it is in fact only a haunting: it never in fact is stated wholly unequivocally, and we often read statements to which it can be reconciled only with difficulty. In another account of the state of Paradise and the Fall he is clearly speaking of the entire man,²⁹ and he states unequivocally that actual individual souls are born together with the body.³⁰

According to Lactantius the soul is the active party in the process of sensory knowledge, to the extent that, quite separate from the body, it bears in itself the faculty of sense-perception.³¹ But what's the point? We might expect that the time of direct perception of God would come at this juncture, the time of absolute knowledge, totally free of every opposition and relation. But this is not the case. Souls freed from the body do not contemplate God; just the opposite: they are before the

²³ *De ira* 1,4: ... *mens hominis, tenebroso corporis domicilio circumsepta, longe a veri perspectione sumnota est*; *inst* II,9,68: *Et ideo terrenum adhuc animal rerum caelestium perspexionem non capit, quia corpore quasi custodia septum tenetur, quominus soluto ac libero sensu cernat omnia.*

²⁴ *inst* VII, 5,13. See n. 16.

²⁵ *Opif.* 19,9: *Errat enim quisquis hominem carne metitur. Nam corpusculum hoc, quo induti sumus, hominis receptaculum est. Nam ipse homo neque tangi, neque aspicì, neque comprehendi potest, quia latet intra hoc quod videtur.*

²⁶ Before the Fall the polarity of good and evil did not exist in man: he was in complete happiness, and partook only of the good", save that good and evil are always present together when soul and body exist in a state of inconnectedness. The reading I propose underscores the parallel drawn between the happiness of Paradise and the final state of happiness, since the latter is attributed in the text clearly to the soul freed from the body.

²⁷ See Lactantius, *inst* VII, 5,13: ... *(Deus) spiritum suum terreno corpore induit et involvit; VII,5: (anima) domicilio corporis induta; Opif.* 19,9: ... *corpusculum hoc, quo induti sumus, hominis receptaculum est; De ira* 20,5: *Adeo subiecta est peccato fragilitas carnis, qua induti sumus, ut nisi huic necessitati Deus parceret, nimium fortasse pauci viverent. Cf. Vulgata: fecit quoque Dominus Deus Adam et uxori eius tunicas pellicias et induit eos ...*

²⁸ *inst* VII, 26,5: *transformabit Deus homines in similitudinem angelorum, et erunt candidi sicut nix et versabuntur semper in conspectu Dei. Cf. VII,21,2: ... (angeli) in solis spiritibus vivunt.*

²⁹ II,12. The *Institutiones*' later, shorter version contains only the "proper" Paradise description (*Epit.* 27), and there, where a summary of the incriminated part of the VII. Book should follow: not a word is said about Paradise and the Fall.

³⁰ VII,12,4: ... *quamvis inter se coniuncta et sociata nascantur ...*

³¹ VII,12,24: *Non enim anima corpore deficiente, sed corpus anima decedente brutescit, quia sensum omnem trahit secum.*

eyes of God (*in conspectu Dei*)³². What they contemplate are the sufferings of the bad, the damned.³³ Which is to say that the contemplation they have received as a reward is still of a relative, comparative kind: the contemplation of evil is still needed in order to perceive the good.

Lactantius has no idea what to do with souls that are not yet sinful, or are already free of sin. The real subject of his discourse is the dynamism of relative existence.

We find traces of this same tension between worldliness and hunger for transcendence in those places, as well, where Lactantius addresses the problem of human nature.

Several times he sharply contrasts the earthly, temporal goods of the body with the heavenly, eternal goods of the soul, even as the temporary sufferings of the body are compared to the eternal suffering that awaits the soul: *animi bona mala sunt corporis corporis bona sunt animi*. At such points practical and ethical values part ways. In other places, however, it is as if everyday *utilitas* itself is a divine aim,³⁴ and difficult to separate from the sphere of morality.³⁵ As if true religion is a direct continuation of human nature. Lactantius concedes that the pagans were able to acquire a certain knowledge from the observation of nature, and especially from self-observation. This was due to signs sent by God. Such a sign is the innate piety present at some basic level in all human beings,³⁶ another is the upright stance of the body, which admonishes man to worship God and, in some sense, to embark on the search for knowledge. Certain natural instincts, in fact, for instance, the desire for peace and glory, are really the beginnings in pagan humanity of the desire for eternal life and salvation.³⁷ The logical pursuit of these signs would lead to wisdom, says Lactantius at one point, although he immediately adds that this pursuit (*cogitatio per ordinem gradiens*) without divine enlightenment (*divina eruditio*), that is to say revelation, is impossible.³⁸ He consciously recoils from the consequences of his naturalistic tendency.

A similarly subdued naturalism finds expression in his theory of the passions. He attributes to the passions (*pathê*) on the one hand a negative, indirect function in the divine plan: their purpose is that virtue should train itself in the struggle with

³² VII.26,5.

³³ VII.26,6.

³⁴ See n. 21.

³⁵ III.7,4. (on ethics compared with natural philosophy): *Hic ut periculi plus, ita minus difficultatis est, quod ipse usus rerum et quotidiana experimenta possunt docere, quid sit verius et melius.*

³⁶ III.28,2. (*communis sapientia*)

³⁷ Cicero was able to contemplate the image of wisdom in the human mind (*imaginem sapientiae tuebatur*), and to conclude that God created humanity (II.11,15.) cf. III.13,14.

³⁸ III.12,24.: *Ipsa ergo cogitatio per ordinem gradiens et universa considerans perducit nos ad exitium illud et singulare, cuius causa nascimur bonum. Quod si fecissent philosophi, si non, quod semel apprehenderant, tueri pertinaciter maluissent: profecto pervenissent ad verum hoc, ut ostendi modo.* Therefore in ethics, distinct from physics, there is a place for cogitatio but its prospects are slim without revelation. This cogitatio starts out from experience, and from the supposition that the world of experience somehow relays information about the purpose of human existence. Cf. III.16,10.: *philosophiam tolilimus: sophiam defendimus, quia divina traditio est, eamque ab omnibus suscipi oportere testamur.*

them.³⁹ On the other hand, however, he sees them as the direct expressions of providence, and is of the opinion that they contain in themselves the seeds and foundations of the right way of relating to God and men.⁴⁰

Did God make us the gift of cosmic and human nature in order that we overcome it or bring it to fruition? This is the question Lactantius was unable to answer.

He could not bring himself to decide whether to love this world of ours, or hate it.

Eötvös Loránd University
Latin Department
H-1364 Budapest P.O. Box 107

³⁹ *inst* VI.15,7.: *Ubi ergo vitia non sunt, nec virtuti quidem locus est.*

⁴⁰ *Opif.* 2,5.; *inst* III.23.; III.28.; VI.15. It is of special interest, that this naturalism, clearly inspired by stoicism, takes the form of a critique of the Stoic theory of the passions.

ÉVA KOCZISZKY

DER VERKLÄRTE SÜNDER

ZUR REZEPTION DES OEDIPUS-MYTHOS IM 18. JAHRHUNDERT

*Seht das Gedicht vom Oedipus, Laios Sohn aus Jokaste
Unbekannt mit sich selber, in Theben Tyrann durch
Verdienst: er
Löste, weil Flucht vom verküppelten Fuß ihm versagt
war, das Rätsel
Aufgestellt von der dreimal geborenen Sphinx über
Theben.*

(Heiner Müller: Oedipuskommentar)

Der Ödipus-Mythos hat seine neuzeitliche Bekanntheit – von Bodmer bis Heiner Müller – vor allem den Ödipus-Dramen des Sophokles zu verdanken. Der Umstand, daß uns weder die Dramatisierung des Stoffes von Euripides noch spätere, im 3 bis 4. Jahrhundert v.Chr. entstandene Ödipus-Dramen erhalten geblieben sind, hat dazu sicherlich beigetragen. Doch, was überliefert wurde, dürfte neben dem bloßen Zufall auch durch das Urteil des Aristoteles beeinflußt worden sein, der die Dramen des Sophokles zu den gelungensten Tragödien zählte und in seiner *Poetik* das Wesen des Tragischen vornehmlich an Beispielen aus den Dramen des Sophokles erläuterte. (*Arist. Peri Poiet.*, 1452b 5, 1453a 7, 1453b 3, 1455a 12, u.ö.). Auch die Rezeptionsgeschichte folgt der autoritativen Hochschätzung Aristoteles: Die Rezeption der griechischen Dramenliteratur wird über den französischen Klassizismus hinaus bis zum Ende des 18. Jahrhunderts von dem *Oedipus Tyrannus* dominiert, und erst danach – infolge eines erneuten Paradigmawechsels – rückt die *Antigone* ins Zentrum des Interesses.¹ Soll das Verhältnis der deutschen Klassik zum antiken Mythos untersucht werden, taucht natürlich die Frage auf, ob es überhaupt ratsam sei, dies gerade an der Ödipus-Geschichte exemplifizieren zu wollen. Ob ein solcher Rückblick nicht anachronistisch ist. Lohnt sich der Rückblick auf die Interpretationen des 18. Jahrhunderts, die sich vom heutigen Zugang zum Stoff doch so grundsätzlich unterscheiden? Oder sollte man sich nicht lieber der herrschenden Meinung anschließen, die besagt, daß der Ödipus-Mythos erst durch Freud und nach ihm durch die „existenzialphilosophischen“ Interpretationen in seiner ganzen Tiefe dem Leser unserer Tage erschlossen habe?

Wahr ist natürlich, daß an den Ansichten der Interpreten des 18. Jahrhunderts vieles altmodisch anmutet. Zum Beispiel, wenn sie, an moralischen Maßstäben interessiert, die für antik erachteten Vorstellungen vom Schicksal „christianisieren“, daß sie überhaupt vom Schicksal reden, obwohl die Griechen die Determination gar nicht gekannt hatten. Außerdem, daß sie auf diese Weise die Tragik des Ödipus mit dem

¹ Vgl. Hellmut FLASHAR: Hegel, Oedipus und die Tragödie des Sophokles, in: Kunst und Geschichte im Zeitalter Hegels, hrsg. von Christoph JAMME. Hamburg, 1996.

antiken Gottesglauben verbinden, eng an das Orakel knüpfen, und sie deshalb als Dramenstoff in der eigenen Epoche für nicht aktualisierbar halten. In dieser Hinsicht sind auch Goethe und Schiller keine Ausnahmen. Selbst Schillers geniale Bemerkungen zur „analytischen Struktur“ des *Oedipus Tyrannus* sind eher Ausdruck der völligen Befangenheit des Lesers von heute dem Werk gegenüber, als ein Zeugnis existenzieller Involviertheit.²

Wir müssen also vor allem festhalten, daß die Goethezeit für dramatische Mythenstoffe, wo die Handlung durch die tragischen Gegensätze zwischen den Helden eines Dramas in Gang gehalten wird, viel empfänglicher war, als wir es noch sind; was sie zugleich auch daran gehindert haben dürfte, das Tragische am *Oedipus* in allen seinen motivischen Einzelheiten wahrzunehmen. Ein gutes Beispiel dafür sind die Verfasser der zeitgenössischen mythologischen Handbücher – von Hederich bis Karl Philipp Moritz –, die über die tragischen Aspekte der Ödipus-Geschichte kaum ein Wort verlieren und in ihr lediglich das Unglück einer Familie sehen, deren individuelles Geschick sich ins Schicksalhafte wendet. Folglich empfand man auch den Titelhelden nicht als wirklich herausragend, gestand ihm tragische Größe allein darin zu, daß in seinem Scheitern die entscheidende Wende des Dramas sich offenbart und die Vergänglichkeit von Ruhm und Glück sich mit aller Klarheit zeigt. Man braucht nur an August Wilhelm Schlegels Reserviertheit gegenüber dem *Oedipus Tyrannus* zu erinnern. Schlegel meinte, daß die Geschichte der Niobe sich viel besser zum tragischen Stoff eignen würde, was man unter anderem schon daraus ersehen könne, daß das Sujet des *Oedipus-Tyrannus* unvollständig sei und nur durch die Zugabe unzähliger „Intrigen“ zum Dramenstoff zurechtgemodelt werden konnte.³

Als eine solche Lückenbüßer-Intrige betrachtet Schlegel zum Beispiel das Aussetzen des Kindes Ödipus auf dem Berg Kithairon, ohne die Bedeutung der mythischen Wiederholungen, das heißt, die mit der Geschichte der Familie, mit Kadmos und seinen Töchtern zusammenhängende dionysische Symbolik des Werkes, zu erfassen. Die Abneigung gegenüber dem Drama kommt bei August von Platen an einem – wie noch zu zeigen sein wird – viel entscheidenderen Punkt zum Tragen. In

² Es lohnt sich Schillers viel zitiertes Urteil noch einmal ins Gedächtnis zu rufen. Er spricht trotz der Bewunderung für das Werk, von der Antiquiertheit des Dramenstoffes: „Ich habe mich dieser Tage viel damit beschäftigt, einen Stoff zur Tragödie aufzufinden, der von der Art des Oedipus Rex wäre und dem Dichter die nämlichen Vorteile verschaffte.“

Diese Vorteile sind unermesslich, wenn ich auch nur des einzigen erwähne, daß man die zusammengesetzte Handlung, welche der tragischen Form ganz widerstrebt, dabei zu Grunde legen kann, indem die Handlung ja schon geschehen ist und mithin ganz jenseits der Tragödie fällt. Dazu kommt, daß das Geschehene, als unabänderlich, seiner Natur nach viel fürchterlicher ist, und die Furcht, daß etwas *geschehen sein möchte*, das Gemüt ganz anders affizier, als die Furcht, daß etwas geschehen möchte.

Der Oedipus ist gleichsam nur eine tragische Analysis. Alles ist schon da, und es wird herausgewickelt (...) Aber ich befürchte, der Oedipus ist seine eigene Gattung, und es gibt keine zweite Spezies davon: am allerwenigsten würde man, aus weniger fabelhaften Zeiten, ein Gegenstück dazu auffinden können. Das Orakel hat einen Anteil an der Tragödie, der schlechterdings durch nichts anderes zu ersetzen ist; und wollte man das Wesentliche der Fabel selbst, bei veränderten Personen und Zeiten, beibehalten, so würde lächerlich werden, was jetzt furchtbar ist.“ (Vgl. Schillers an Goethe vom 2. Oktober 1797, in: Der Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe, Leipzig, 1912, Bd 1., S. 416)

³ August Wilhelm SCHLEGEL: Geschichte der klassischen Literatur. Nachdruck. Stuttgart, 1964, S. 288 ff.

seinem satirischen Lustspiel „*Der romantische Oedipus*“ (1829) diskutiert der Held *Nimmermann* mit dem *Publikum* über das Stück. Nach der Frage, ob man den *Oedipus Tyrannus* kenne, geht es folgendermaßen weiter:

P.: Ich las ihn in meiner Jugend. Er scheint mir nicht gelungen.

N.: *Eine Fuscherei, wie es keine gibt!*

N.: *Und wissen Sie was jenes nüchternen Trauerspiels Hauptfehler? (...) Sie kennen doch das Rätselchen, das jene Sphinx gab?*

P.: *Allerdings: Sie sprach: Was ist das Ding, das früh morgens auf vier Füßen geht auf zwei des Mittags und des Abends drei gebraucht.*

N.: *Es ist der Mensch. Nun zeigt zwar den Oedipus als Mann der Dichter, wie er auf zwei Füßen geht, ja, da er blind ihn werden läßt, so leiht er ihm auch wohl den Stab als dritten Fuß. Wo aber geht im ganzen Stück auf allen Vieren Oedipus? (...) So zerstörte Sophokles des eigenen Helden sogenannte Menschlichkeit.*⁴

Auf Platens Kritik werde ich, wie gesagt, noch zurückkommen und möchte hier nur festhalten, daß Platen den Schlüssel zum dramatischen Mythenstoff schon in der Sphinx-Geschichte gesehen hat und sich dabei lediglich über deren humanistische Deutung lustig machte. Wie sieht aber jene humanistische Auffassung aus, gegen die Platen polemisierte? Es muß versucht werden, jene Rezeption zu rekonstruieren, die quantitativ zwar der der *Antigone* weit unterlegen, doch – wie ich glaube – angesichts bestimmter Fragen, die sie an den Mythos richtete, die Brücke zwischen der „Antikenrezeption“ der Vormoderne und dem kultisch anmutenden Interesse der Moderne bildet.

Doch zunächst noch einiges zur Vorgeschichte. Ab Mitte des 18. Jahrhunderts rücken Fragen, die das Drama als Gattung betreffen, immer mehr in den Vordergrund: Welchen Nutzen das Erregen tragischer Affekte überhaupt habe, in wie fern das Erwecken von Mitleid mit dem Helden der Tragödie beim Zuschauer moralische Verbesserung bewirke, und was man aus dem tragischen Scheitern eines Helden lernen könne? Auch J. J. Bodmers seiner Zeit außerordentlich populäre Neudichtung des *Oedipus* (1762) wurde durch diese in der christlichen Moralauffassung wurzelnden Aspekte, die sich im Zusammenhang mit der Katharsis-Theorie allmählich herausbildeten, bestimmt.⁵

Das Drama war ein Versuch, den Widerspruch zwischen Schuld und Schicksal, Tat und Charakter einfühlsam auf die Bühne zu bringen. „Was hilft mich, daß mein Herz weiß ist, wenn meine Thaten schwarz sind?“ – fragt der „schuldlos schuldige“ Held Bodmers, nachdem seine Tat ans Tageslicht gekommen ist. Auf diese Ambivalenz wird er aber schon zuvor durch den Seher Teiresias aufmerksam gemacht: „*Wollen die Götter, daß deine Hände, dein Ehebett, ebenso unbefleckt wären, als dein Herz ist!*“. Dieser König Ödipus nimmt schließlich in seinem unverschuldeten Untergang die Schuld gleichwohl auf sich; zur stoischen Lehre für seine Töchter, für

⁴ PLATEN, August von: *Der romantische Ödipus*. in: *Sämtliche Werke*, Leipzig, 1891, Bd. 10., S. 97 f.

⁵ Erschienen in der *Bibliothek der Schönen Wissenschaften und der freyen Künste*, 1762.

den Chor und das Volk: „*Meine Tochter, du solltest bey dem Beispiele deines Vaters lernen, daß das Schicksal das Glück nicht mit der Tugend verbunden hat.*“⁶

Anteilnahme begleitet ihn auf seinem Weg, als er erblindet in die freiwillige Verbannung aufbricht. Bodmers dem Zeitalter der Empfindsamkeit kongeniale Neudichtung, mit der er die Tradition der christlich moralisierenden Deutung fortsetzt, zugleich aber die Tragödienauffassung der Klassik (vornehmlich die von Schiller vertretene) vorwegnimmt, erwies sich in mehrerer Hinsicht als bahnbrechend. Wie wir an den Beispielen der Ödipus-Deutungen von Jacobi, Goethe und Hölderlin noch sehen werden, bleibt die Bodmersche Unterscheidung zwischen reinem Herzen und böser Tat auch für die Folgezeit von zentraler Bedeutung. Sie wird in der von den religiösen Aspekten bestimmten Deutungstradition, die, wie es scheint, mit Jacobi begann, in etwas abgewandelter Form als Gegensatz zwischen der Verantwortlichkeit des Helden und seinem moralischen Freispruch formuliert. Jacobi schildert in seinem ersten Roman, dem *Allwill* (1776), dem er nachträglich noch Briefe („Zufällige Ergießungen eines einsamen Denkers“, 1793) zufügte, seinen „Oedipus“ als einen unschuldigen *Lear*, als den vollkommeneren Vorläufer des Shakespeareschen Helden. Allwill schreibt an seine Freundin: „*Vor Jahren sprach ich einmal mit dir von einer Ähnlichkeit des Eindrucks, den der Lear des Britischen und der Oedipus des Griechischen Sehers jedesmal in mir zurückließen. (...) und will darum auch heute dies allein dir noch darüber zu Gemüth führen: daß Shakespeare nur einen Lear; Sophokles aber zwey Oedipus gedichtet hat. (...) So betrachtet, in Vereinigung zweyer Begebenheiten zu einer großen Offenbarung, flößt mir das Werk des Griechen eine Ehrfurcht ein, die mir die Knie beugt. Dem Briten waren die Gesichte, die er hatte, selbst zum Theil nur dunkel; Der Griechen hingegen offenbarte in Gleichnissen, was er selbst durchschaut hatte.*“⁷

Shakespeares Held ist in moralischer Hinsicht auch nicht unschuldig: Er verstößt Cordelia und verbannt Kent – folglich kann nach Jacobi die religiöse Idee in der tragischen Entwicklung des „Lear“ nicht mit der gleichen Klarheit zum Tragen kommen wie bei Sophokles. Letzterer habe – im Gegensatz zu Shakespeare – das der Tragödie zugrunde liegende religiöse Dilemma mit aller Deutlichkeit erfaßt, was in seinen beiden Ödipus-Dramen hervorragend zum Ausdruck komme. Seine Ödipus-Figuren, einmal der König und das andere Mal der im Tode verklärte Erwählte, legen gemeinsam Zeugnis von der Gerechtigkeit der Götter ab.

Die Eingangsszene des *Oedipus Tyrannus* – so Jacobi – beschwöre den Augenblick des Zerfalls der Polis; Theben, Symbol der griechischen Polis, sei in eine Phase seiner Geschichte getreten, in der – wie im Europa des 18. Jahrhunderts – die Religion ihre Glaubwürdigkeit verloren habe. Das werde vor allem am Verfall des Apollon-Kultes deutlich, auf den es in den Dramen vielfach Hinweise gebe: Der Altar des Gottes steht ohne Opfer da, und der Chor verkündet, daß der Gott keine Opfer mehr annimmt! Und dann tritt der König auf, der durch sein eigenes Schicksal „*ein Zeugnis zeuget für der Götter Wort*“. Und hierdurch – das heißt durch des Helden

⁶ Op.cit., S. 274.

⁷ Friedrich Heinrich JACOBI: Werke. Hrsg. von F. Roth und F. Köppen. Darmstadt, 1968, Bd. 1., S. 260.

Untergang – werde die Autorität der Götter wieder hergestellt. Diese sonderbare, – doch wie ich weiter unten zeigen möchte, keineswegs singuläre – Interpretation hebt die folgenden Momente der dramatischen Handlung besonders hervor: 1. Der gottesfürchtige Ödipus schickt einen Boten nach Delphi, um Apollon über den Grund des über die Stadt gekommenen Unheils zu befragen; 2. der König wendet sich gegen Jokastens Ungläubigkeit, die sie gegenüber den Orakelsprüchen an den Tag legt; 3. er „verharrt“, bis sich alles offenbart: „*Allen Menschen und sich selbst ein Gräuel stand er da – mit reinem Herzen! Wuth, Verzweiflung, Wahnsinn mußten ihn ergreifen (...) Er beraubt, grausam, sich auf immer des Lichts.*“⁸ Damit ist die Geschichte aber noch längst nicht zu Ende, sie setzt sich in dem *Oedipus Coloneus* fort. 4. neigen sich die Himmlischen herab, um Ödipus zu erheben. Und dies bedeutet nicht nur seine Aussöhnung mit Apollon, sondern hier offenbart sich zugleich das Wesen des Mysterienglaubens – die Verklärung eines Sünders.⁹

Da es sich hier um einen Roman handelt, kann man sich die Einwände, die man aus philologisch-wissenschaftlicher Sicht gegen die Vorstellungen Jacobis anführen könnte, sparen. Weitaus aufschlußreicher erscheint dagegen zu zeigen, worin Jacobi ein wirklicher Neuerer war. Er hat das zeitgenössische Bild des „frommen“ Sophokles nicht bloß reflektiert, sondern er war es, der die *Krise* des Religiösen als die tragisch-dramatische Kraft der Sophokleischen Dramen entdeckte.

Doch wie ungewöhnlich Jacobis romanhaft-philosophische Interpretation auch sein mochte, ganz einmalig war sie in seiner Zeit nicht. Zum Beispiel das Motiv des reinen Herzens kommt, wie gesagt, schon bei Bodmer vor, der die Unschuld des Ödipus besonders betonte. Der gleiche Widerspruch zwischen innerem Antrieb und Tat, beziehungsweise der zwischen Wissen und Tat kehrt später in abgewandelter Form bei Hegel wieder, der es aus bewußtseinstheoretischen Erwägungen für absurd hielt, daß jemand für eine Tat, die er nicht bewußt begangen hat, zur Verantwortung gezogen werden könnte. Für Jacobi dagegen hing die Unschuld des König Ödipus mit der eigentümlichen Symbolhaftigkeit seines Schicksal zusammen: Die Wahrheit des Gotteswortes offenbart sich durch Ödipus „Schuld“, durch diese erlangt sie unerschütterliche Beweiskraft – in einer Zeit, über die der Zweifel die Macht ergriffen hat.

Ein anderes, der Jakobischen Deutung eigentümliches Moment ist ihre entschlossene Gegnerschaft zur bloß humanistischen Auffassung des Tragischen. Wogegen Jacobi polemisierte, kommt vielleicht am deutlichsten in Herders Schrift *Das eigene Schicksal* zum Ausdruck, die 1795 in den *Horen* erschien. Herder erörtert das Schicksal als des Menschen Charakter, *als „die natürliche Folge unserer Handlungen, als unsere Art zu denken, zu sehen, zu wirken.“*¹⁰

Im achten Stück des gleichen Jahrgangs der *Horen* wurde das Thema von Karl Heinrich Gros, dem Hausgenossen Schillers, erneut aufgegriffen. Gros erläutert den

⁸ Op.cit., S. 263.

⁹ Noch heute gibt es Interpretationen, die eine gewisse Affinität zu Jacobis Deutung zeigen, und in dem zweiten Oedipus-Drama des Sophokles eine Wende vom Apollinischen zum Dionysischen erkennen wollen. Siehe dazu die Ausführungen von Klaus Heinrich, auf die ich weiter unten noch zurückkommen werde. (K. HEINRICH: *arbeiten mit Ödipus*, in Dahlemer Vorlesungen, Bd. 3. Frankfurt a.M. 1993).

¹⁰ *Die Horen* 1795, Heft 3, S.2.

Schicksalsbegriff auf die Antike bezogen am Beispiel der Schuld des Ödipus.¹¹ Gros war der Meinung, daß das als Naturnotwendigkeit wirkende Schicksal den freien Willen nicht aufhebt und daher moralisch von Schuld auch nicht befreit. Außer diesen beiden herausgegriffenen Beispielen möchte ich in diesem Zusammenhang nur noch auf Schellings *Philosophie der Kunst* verweisen. Von Schelling wird die Interpretation des Tragischen ausschließlich am Beispiel des *Oedipus Tyrannus* abgehandelt, was auch der Grund dafür sein mag, daß seine Ausführungen für jede weitere poetologische Überlegung über tragisches Schicksal und Notwendigkeit zu einer grundlegenden Quelle der Inspiration werden konnte.¹²

Jacobis Deutungsansatz des Sophokleischen Ödipus ist in zweierlei Hinsicht bemerkenswert: Indem er den König als eine moderne tragische Figur und als Vorläufer des Shakespeareschen Lears darstellt, der diesen sogar überragt, setzt er sich von der allgemein vorherrschenden Meinung der Zeit, daß das Verständnis vom Schicksal des Ödipus allein aus der antiken Auffassung von Religion und Orakelwesen möglich sei, eindeutig ab. Der andere Punkt, in dem sich Jacobi als Neuerer erweist, ist sein Versuch, das Stück einer existenzial- und religionsphilosophischen Deutung zu erschließen. Daß die Bemühungen vom Autor des „Allwill“ bei den Zeitgenossen nicht ohne Resonanz blieb, wird man an Hölderlins *Anmerkungen zu „König Oedipus“* unschwer erkennen. Aber auch Goethes späte Sophokles-Deutung verdankt Jacobi mindestens so viel, wie dem ausgiebigen brieflichen Austausch mit Schiller über Probleme der Dramenliteratur. Goethe spricht in der *Nachlese zu Aristoteles' Poetik* (1827) von Ödipus als großem Sünder, der durch seine „dämonische Konstitution“ und seine „übereilten“ Taten in verhängnisvolles Elend stürzt, dem am Ende jedoch Versöhnung gelingt, ja sogar Verklärung widerfährt: „*Es gibt wohl keine höhere Katharsis als der Ödipus von Colonus wo ein unschuldiger Verbrecher, ein Mann, der durch dämonische Konstitution, durch eine düstere Heftigkeit seines Daseins, gerade bei der Großheit seines Charakters, durch immerfort übereilte Tatausübung den ewig unerforschlichen, unbegreiflich folgerechten Gewalten in die Hände rennt, sich selbst und die Seinigen in das tiefste, unherstellbarste Elend stürzt und doch zuletzt noch aussöhnend ausgesöhnt und zum Verwandten der Götter, als segnender Schutzgeist eines Landes, eines eigenen Opferdienstes wert, erhoben wird.*“¹³ Dieser Ödipus ist nun eindeutig mit Faust verwandt; sicherlich nicht zufällig, wenn man bedenkt, daß die „Nachlese“ in die Entstehungszeit von „Faust II“ gehört.

Für Jacobi wie Goethe ist die Ödipus-Geschichte freilich nicht mehr als Anlaß; für den einen, um die Krise der Religiosität der eigenen Epoche zu demonstrieren, für den anderen, um den Faust als einen neuzeitlichen Protagonisten des verklärten Sünders zu gestalten. Wollen wir also diesen Aspekt des Religiösen in den dichterischen Interpretationen der Ödipus-Geschichte verfolgen, müssen wir uns zwangsläufig Hölderlin zuwenden, dessen Ödipus-Übersetzung und spätes Ödipus-Gedicht

¹¹ Vgl. Karl Heinrich GROS: Über die Idee der Alten vom Schicksal, in: Horen, 1795, Heft 8.

¹² Vgl. F.W.J. SCHELLING: Philosophie der Kunst, in: Werke, München 1959. 3. Ergänzungsband, S. 346 ff.

¹³ J. W. GOETHE: Werke, Berliner Ausgabe (1972), Bd 18., S.123.

für das Verständnis dieses Mythologems auch für das 20. Jahrhundert bestimmend wurde.

Auf Jacobi folgt also Hölderlin, der eine Poetik der dichterischen Darstellung der Mythen mit größter Deutlichkeit auf die Anthropologie des *homo religiosus* gründen will. In einem der frühen Fragmente mit dem Titel *Über Religion*, das seit der Sattlerschen Ausgabe als Teil des Fragments „Philosophische Briefe“ betrachtet wird, lesen wir, daß der Mensch sich vom Tier durch sein religiöses Bedürfnis unterscheidet, soll heißen: durch sein Verlangen, sich über die eigenen Lebensbedürfnisse, über die bloß mechanischen oder rein notwendigen Lebenszusammenhänge zu erheben. Das Sich-Erheben findet vor allem in der Danksagung, im Erinnern und im Empfinden seinen Ausdruck, mittels derer der Mensch mit der ihn umgebenden Lebenssphäre in eine „unendliche Beziehung“ tritt. Diese unendliche Beziehung bezeichnet der Dichter als „religiös“, und die dichterische Vorstellung und Darstellung davon als das „Mythische“. In dem Fragment *Über Religion* bezieht sich Hölderlin noch nicht auf den *Oedipus Tyrannus*, sondern auf das Beispiel der *Antigone*, auf die berühmte Stelle des Sophokleischen Dramas, wo die Heldin sich im Streit mit Kreon auf die „ungeschriebenen Gesetze“ der Götter beruft. Die Fragen, wie diese ungeschriebenen Gesetze beschaffen seien, haben Hölderlin ebenso wie das Rätselhafte am Schicksal des Ödipus ein Leben lang beschäftigt. Den Gedankengang des Religionsfragments wird man also auch in den späteren *Anmerkungen zu Oedipus* unschwer wiedererkennen, wo Hölderlin die Schuld des Ödipus in dessen religiöser, – er nennt sie „priesterliche“, „unendliche“ – Auslegung des göttlichen Orakels sieht und dadurch jene unendliche Beziehung zur Lebenssphäre neu exemplifiziert, die er früher an den „ungeschriebenen Gesetzen“ verdeutlichte. Wie problematisch diese Hölderlinsche Deutung ist, habe ich bereits in einem Aufsatz¹⁴ darzulegen versucht und möchte hier nur kurz darauf eingehen, in wie fern der Dichter jener von Jacobi eingeschlagenen Richtung der Interpretation folgt. Bei der Lektüre der Texte von Jacobi und Hölderlin ist man geneigt, für beide das Traktat des Plutarch über die Neugierde als gemeinsame klassische Quelle anzunehmen. In Plutarchs *De curiositate* findet sich nämlich die Bemerkung, daß Ödipus durch die übertriebene Neugierde, durch seinen den menschlichen Verstand übersteigenden Erkenntnisdrang ins Verderben gestürzt wurde. Aber während Jacobi Ödipus gerade aus dem Grund einen schuldlosen Helden nennt, weil er solange nicht aufhört, nachzufragen und zu forschen und auf die Enthüllung der göttlichen Wahrheit zu warten, bis durch die eigene Beständigkeit die Ehre der Götter wiederhergestellt ist, ist Hölderlins Einstellung zum religiösen Eifer des Ödipus recht zwiespältig. War es denn wirklich notwendig, die Frage nach Laios' Mörder zu stellen? Oder nur die Folge vom selbstsüchtigen Eifer des Sophokleischen Helden, eine „überflüssige“ religiöse Tat, die, wie jeder religiöse Akt, über die bloßen menschlichen Bedürfnisse hinausgeht und zur Tragödie, zum tragischen Fehler führt? Das heißt: auch bei Hölderlin liegen „religiös“ und „unschuldig schuldig“ das heißt „tragisch“ nahe beieinander, man könnte sagen, die Begriffe werden zu Synonymen, und in dem Wort *nefas* verschmelzen sie sogar zu

¹⁴ „Wenn einer in den Spiegel siehet“. Hölderlin und das Oedipus-Drama, in: *Recherches Germaniques*, 1995, S. 133–158.

einem einzigen Begriff. Der König Ödipus begeht *nefas*, indem er die Weissagung nicht seinem beschränktem königlichen Amt gemäß, sondern in „unendlicher“, „priesterlicher“ Art versteht und nach dem Mörder von Laios zu forschen beginnt. *Nefas*, das „nicht Auszusprechende“, – als mit dem Aristotelischen *harmatia* verwandter Begriff – meint einen „tragischen Fehler“, kann aber auch das gegen den Gott ausgesprochene Wort, das Widerwort gegen das Göttliche bedeuten.¹⁵ Aus diesem fundamentalen Widerrede folgt dann der tragische *agon* zwischen Mensch und Gottheit, und auch die Transformation der tragischen Handlung in jene sakrale Sphäre, die der Religion, beziehungsweise dem Heiligen, eigen ist.

Charakteristisch für die angeführten religionsphilosophischen Deutungen von Bodmer bis Hölderlin sind nicht allein ihre Thesen, sondern auch das, worüber sie sich ausschweigen. Es ist ohne Frage die Sphinx-Geschichte – ein ausschlaggebendes Moment des Mythos, das wir bei Bodmer oder Jacobi und ebenso bei Goethe oder Hölderlin, da mit den Zielen ihrer Mythendeutung kaum vereinbar, vergebens suchen würden. Bei Hegel wird man dagegen schnell fündig. Das heißt aber nicht, daß die zentrale Bedeutung der Sphinx-Geschichte vor Hegel noch nicht erkannt worden wäre. Schon Bacon hat die Sphinx als ein zentrales Moment des Mythos verstanden und in der *Götterlehre* von Karl Philipp Moritz wurde sie – zumindest visuell – ebenfalls deutlich hervorgehoben: In dem Kupferstich mit dem Moritz seine Nacherzählungen der Mythen illustrierte, sehen wir Ödipus mit einem Schwert in der Hand wie er gerade die Sphinx tötet.¹⁶

Seit Hegel können wir uns Ödipus kaum noch anders als den Heros vorstellen, der das Rätsel der Sphinx löst, der zugleich aber nicht weiß, wer er selbst ist. Auf diese Weise bleibt die Sphinx-Geschichte mit der Erkenntnisproblematik des Helden untrennbar verbunden. Hegel griff das Thema sowohl in seinen Vorlesungen über *Ästhetik* als auch in der *Philosophie der Religion* auf.¹⁷ Der Sphinx-Geschichte aus dem *Oedipus Tyrannus* kommt nämlich auch in religionsphilosophischer Hinsicht eine besondere Bedeutung zu: Hegel interpretiert die Tat des Helden, die Tötung der Sphinx als eine Überwindung des symbolischen Gottesglaubens, als die Geburt der modernen Individualität. Hegels Argument hinsichtlich des dramatischen Ablaufs ist recht einleuchtend: Fehlte das Moment der Rätsel-Lösung, wäre des Königs tragi-

¹⁵ Zur Deutung des Begriffs „nefas“ siehe die Ausführungen von Wolfgang BINDER: Hölderlin und Sophokles, in: Turn-Vorträge, Tübingen, 1992.

¹⁶ Zur Mythosvariante (Ödipus physischer Kampf mit der Sphinx) vgl. Hellmut FLASHAR: Hegel, Oedipus und die Tragödie des Sophokles, Op.cit., S.13. – Flashar hält diese Variante zu unrecht für unecht. Sein Argument, sie tauche nur einmal auf einem Vasenbild auf, das seinerseits nachweislich eine Fälschung sei, läßt sich angesichts der von Moret – dessen Studie merkwürdigerweise auch von Flashar zitiert wird – angeführten vier weiteren Vasenbilder mit der Kampfszene nicht halten. (J. M. MORET: Oedipe, la Sphinx et les Thébains, 2 Vols, Roma, 1984)

Moritz war sich wahrscheinlich nicht bewußt, daß er eine der raren Varianten der bildlichen Darstellung des Mythologems zur Illustration seines Werkes benutzte. (K. Ph. MORITZ: Götterlehre oder Mythologische Dichtungen der Alten, 1791). Der Kupferstich, der auf eine antike Gemme zurückgeht, wurde meines Wissens in diesem Zusammenhang noch nicht erwähnt.

¹⁷ In welcher Weise sich die Deutung des Oedipus-Dramas im Werk Hegels verändert hat, ist Hellmut FLASHAR nachgegangen, so daß ich hier auf Details verzichten und mich auf eine etwas vereinfachtere Überblick – die der Analyse Klaus HEINRICHS verpflichtet ist, beschränken kann.

sches Schicksal auch nicht verständlich. Dieses Wissen, das in der Lösung des Rätsels an den Tag tritt, ist es, das ein Gegengewicht zum jenen Nichtwissen bildet, das Ödipus ins Verderben reißt. Und das Drama wird als das Aufeinanderprallen von „Bewußtsein“ und „Bewußtlosigkeit“ gedeutet. Was der Mensch bewußt vollführt, gerate nämlich in Widerspruch zu dem, was er unwissentlich, allein dem Willen der Götter folgend, tut. *„Er (Oedipus) ist aber der, der das Rätsel der Sphinx gelöst hat: dieser hohe Wissende. (...) der so wissend war, steht in der Macht des Bewußtlosen, so daß er in tiefe Schuld fällt (...) Hier ist also der Gegensatz der beiden Mächte, der des Bewußtlosen und der Bewußtlosigkeit“*¹⁸

Ähnlich Hegel spricht auch K. W. F. Solger vom wahren Zwiespalt im Bewußtsein bzw. der tiefen Geistesverfassung des Königs: Er, der einen solch durchdringenden Verstand besaß, daß er das Rätsel der Sphinx lösen konnte, und darüber hinaus auch noch von den Göttern gewarnt wurde, hat doch den Vater getötet, die Mutter zur Frau genommen, ohne es zu wissen oder all dem ausweichen zu können. *„Es ist nun geschehen, und wir schauern, daß es geschah, ohne getan zu werden, daß es durch eine Person geschah, die es nicht getan hat.“*¹⁹ Was also Hegel als Gegensatz von Bewußtsein und Bewußtlosigkeit bezeichnet, deutet Solger, um den Helden frei sprechen zu können, als Dualismus von Tat und Geschehen. Obwohl schon Hegel es – im Gegensatz zu Schelling – bewußtseinsphilosophisch für unmöglich hielt, daß jemand für eine Tat, was er nicht bewußt begangen hatte, sühnen müsse, geht Solger noch einen Schritt weiter und betrachtet das im Stand der „Bewußtlosigkeit“ Erlebte als Voraussetzung von Verklärung und Heiligsprechung. Das ist nun das Thema des *Oedipus Coloneus*, wo alles sich erfüllt: der vom Schicksal geprüfte, greise Held wird entrückt.

Die Deutungen Jacobis und Hölderlins unterscheiden sich von denen Hegels und Solgers vor allem darin, daß erstere einen zwischen Wissen und Nichtwissen herumirrenden Helden geradewegs ablehnen. Ödipus ist ihrer Ansicht nach „allwissend“, ein apollinischer Held, vom Geist der Weissagung durchdrungen, dessen Tragik gerade in dem Übermaß am Wissen besteht, das heißt, daß er durch das zu erforschenden Geheimnis mehr versteht als ein Mensch „tragen oder fassen kann“. Dieses Übermaß wird in der religiösen Sphäre auch durch jene dionysische Wende repräsentiert, in deren Folge der leidende alte Heros verklärt und ihm, dem Geweihten, ein ewiges Leben der Heroen oder Halbgötter zuteil wird. Die Schlußszene des *Oedipus Coloneus* wird dann gewöhnlich mit der chthonischen Religiosität der eleusinischen Mysterien in Zusammenhang gebracht, die die apollinische Frömmigkeit des *Oedipus Tyrannos* komplementär ergänzt. Klaus Heinrich betrachtet diese Wende sogar als den Beweis für den Bankrott der apollinischen Selbstanalyse. Ist der Held aber allwissend, wird am Ende gar verklärt, so macht die ambivalente Sphinx-Geschichte wenig Sinn. Ein solcher Ödipus ist nicht vom Schlage jenes Humanisten, der mit seiner Antwort „Das ist der Mensch!“ das Monster beeindrucken könnte. Er ist aber auch nicht bloß ein Opfer der Paradoxie von Schein und Wirklichkeit, wie er später

¹⁸ G. F. W. HEGEL: Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Teil 2. Die bestimmte Religion. Hamburg, 1985, S. 558.

¹⁹ K. W. F. SOLGER: Nachgelassene Schriften und Briefwechsel, Heidelberg, 1973, Bd. 2., S. 467 f.

von Karl Reinhardt gedeutet wurde.²⁰ Folgt der moderne Interpret Jacobi und Hölderlin, könnte er geneigt sein, sich Ödipus als jemanden vorzustellen, der wirklich „ein Auge zu viel“ hat. Ein Ödipus, der unermüdlich Weissagungen deutet und Rätsel löst, muß doch zwangsläufig zu Fall kommen. Aber ob das alles so stimmt? Ob Jacobis und Hölderlins von Göttlichem erfüllter Ödipus nicht bloß ein Gegenbild zur humanistischen Figur Hegels und Solgers ist, und der geschundene Held der ersteren dem heutigen Leser auch gerade deshalb nicht weniger unzeitgemäß erscheint als das „Vorbild der Menschlichkeit“.²¹

Denn was hat Oedipus eigentlich enträtselt? Wir wissen: In Delphi hat er Apollon mißverstanden, seine ursprüngliche Frage vergessen und ist so zum Opfer der zweideutigen Worte des Orakelgottes geworden. Erst danach folgt das Rätsel der Sphinx. Aber löst Ödipus wirklich das Rätsel oder reagiert er erneut nur übereilt? Ob nicht vielmehr Ödipus durch die Sphinx besiegt wurde und sein Sieg nur ephemere war, wie der des Herakles, dem, der den Nessos aus Rache tötete, das vergossene Blut des Kentauren schließlich zum Verhängnis wurde.

Ist Ödipus ein Allwissender? Oder stellt er nur den ewigen menschlichen Konflikt zwischen Wissen und Nichtwissen dar, oder ist er gar der „ewig Unwissende“? Oder, ob der Heros doch – wie Klaus Heinrich meint – mit „Verdrängung“ reagiert? Heinrich sagt, Ödipus hat das Rätsel eigentlich nicht gelöst, denn es ist kaum vorstellbar, daß sein „Das ist der Mensch!“, eine wahre Banalität, jemanden als Antwort befriedigen könnte. Und daß die Sphinx, selbst Geburt einer Blutschande, die schon durch ihr bloßes Wesen auf das innerste Geheimnis des Ödipus verweist, sich mit jener Verallgemeinerung vom „Abzählen der Beine“, zufrieden geben kann! Ödipus gibt eigentlich auf nichts eine Antwort, er „verdrängt“ die Frage, indem er statt „Ich“ zu sagen, im allgemeinen über „den Menschen“ spricht. Erst zum Schluß der Tragödie gibt er die richtige Antwort: „Das bin ich!“²² Auf das Problematische in der Aufschlüsselung des Rätsels hat übrigens schon Freud hingewiesen, wenn er von zwei Rätseln spricht. Das eine sei die gestellte Frage, das andere aber die Figur der Sphinx selbst. Ödipus habe gemeint, das erste gelöst zu haben, obwohl er eigentlich das zweite verstanden habe. Allerdings erst dann, als es offenbar ist, daß auf die Frage der Sphinx nichts anderes als seine ganze Lebensgeschichte die Antwort ist. Könnte

²⁰ <Es ist nicht zufällig, daß die Sphinx-Episode auch in Reinhardts Interpretation keinen Platz fand; Reinhardt hat sie erst gar nicht erwähnt! (Karl Reinhardt: Sophokles, Frankfurt a.M., 1933.

²¹ <Ödipus wird nicht nur von Hegel, sondern auch noch von Reinhardt und Heidegger als „Vorbild der Menschlichkeit“ betrachtet. Der Schlußfolgerung Reinhardts z.B. lautet: „So wird hier nichts entschieden über Recht und Sühne – nichts wäre verkehrter, als die Blendung eine Sühne sein zu lassen – nichts auch über Freiheit und Notwendigkeit, wohl aber über Schein und Wahrheit als den Gegensätzen, zwischen die *der Mensch* gebunden, in die er verstrickt ist, und in deren Fesseln er, *nach einem menschlich Höchsten greifend*, sich verzehrt und zerbricht.“ (Hervorhebungen von mir. – K. REINHARDT, Op.cit., S.144.)>

²² Heinrich erläutert die „Verbindung“ zwischen Ödipus und der Sphinx folgendermaßen: „Bereits die Sphinx ist eine Figur (...), die aus einer Verbindung von Mutter und Sohn, der Schlangengöttin Echidna und des Höllenhundes Orthos, hervorgegangen ist; (...) das (heißt) nichts anderes, als daß Ödipus in mythologischer Einkleidung praktisch sein eigenes Schicksal vorgestellt wird, in das er durch die Verbindung mit Lokaste, seiner Mutter, die ihm Kinder gebären wird, hineinrennt.(...) Die Rätselfrage der Sphinx löst Ödipus ja nicht, indem er sagt: Das bin ich!, sondern in dem er, die Frage nach seinem eigenen Schicksal verdrängend,(...) antwortet: Das ist der Mensch! Exakt mit dieser Antwort steht zugleich die Philosophie im Zentrum der Tragödie.“ (K. HEINRICH, Op.cit., S. 112.)>

man aber behaupten, daß Ödipus weder die Frage der Sphinx noch das in ihr verkörperte Dämonische verstanden hat, und nicht so sehr durch seine Klugheit als durch den Königsmord Herrscher von Theba wurde?

Getützt wird diese moderne, aus der Kritik der Rationalität erwachsene Deutung auch durch Momente des Mythos, die sowohl in der visuellen als auch in der textuellen Überlieferung zu finden sind. Euripides nennt die Sphinx eine „weise Jungfrau“ (*Phoin.* 48), und weist dadurch auf den Bereich eines archaischen Wissens hin, das sie verkörpert. Mit ihr wird also eine bestimmte Art von Wissen auch besiegt, überwunden, und zwar durch die Hilfe einer neuen Rationalität, die – nach einer anderen Mythosvariante – von Pallas Athene, der Gehilfin von Ödipus vertreten wird.

Ein solcher Kampf ist auf eine Grabvase des vierten vorchristlichen Jahrhunderts aus Zyperus dargestellt, der Moment, als Ödipus die Sphinx mit seinem Schwert niederstreckt. An einer Seite des Heros sehen wir Pallas Athene, die Helferin, am anderen aber – zur unseren nicht geringer Überraschung – Apollon. Was ist der Sinn dieser Darstellung? Sollte Athene jene *metis* symbolisieren, die die Waffe des Ödipus ist, jene Weisheit, mit der Ödipus die Sphinx besiegt hatte, während Apollon hier als Gott der Wahrsagungen, der dunklen, doppeldeutigen Rede, als göttlicher Verwandte der Rätsel liebenden Sphinx erscheint? Die Tragödie des Sophokles dürfte diese Deutung zu stützen. Auf einer anderen rotfigurigen Vase, der sog. Patroklos-Vase in Neapel sehen wir ebenfalls Ödipus mit der Sphinx. Hier steht Ödipus aber ein Erynnis an der Seite, gleichsam auf jene Sünde hindeutend, die die Wahrsagung des Apoll beinhaltet: nämlich, daß der Held den Vater töten und seine Mutter zur Frau nehmen wird. Also auch durch diese visuelle Vergegenwärtigung werden einerseits Apollo und die Sphinx als Besitzerin archaischer Weisheit, und zugleich wird diese dem rationalen Wissen des Ödipus entgegengesetzt, jenem „abstrakten“ Philosophieren, das statt „Ich“ zu sagen, immer nur im allgemeinen „Das ist der Mensch“ antwortet.²³

Über den „Verdrängungs-Philosophen“ Ödipus,²⁴ der mit seiner Rationalität über die alte Weisheit der Sphinx einen Scheinsieg erringt und mit dem „Abzählen der Beine“ das Rätsel des Menschen löst, hat sich schon August von Platen lustig gemacht. Oder was noch näher liegt: er hat dessen Hegelsche Deutung karikiert. Sicher ist, daß Platen lange vor Heiner Müller wußte, daß die „*Flucht vom verkrüppelten Fuß ihm versagt war.*“

Universität Münster, Germanistik.
Domplatz 20–22.
D-48143 Münster

²³ Die Abbildungen der beiden Vasenbilder siehe neben Moret auch in: Heinz DEMISCH: Die Sphinx. Geschichte ihrer Darstellung von den Anfängen bis zur Gegenwart, Stuttgart, 1977, S. 100. – Den Erklärungen von Demisch kann ich mich nicht anschließen. Nach *Demisch* geht die Beziehung zwischen Apollon und der Sphinx auf die ägyptische Sonnen-Mythologie zurück. (S. 224 ff.)

²⁴ Vgl. Jean-Joseph GOUX: Oedipus, Philosoph, Stanford, 1993, S. 48–57. Wenn ich Goux in dem Punkt, daß man den Ödipus-Mythos als Initiationsritus interpretieren müsse, auch nicht ganz folgen kann, erscheint mir seine Charakterisierung der Ödipus-Figur in vieler Hinsicht stimmig. Er versteht Ödipus als einen Helden, der die „Einweihung“ nicht vollzieht, aus der Distanz reflektierend apollinisch philosophiert und dadurch zum Opfer des Gottes wird.

PÉTER KOVÁCS

IUPPITER OPTIMUS MAXIMUS PATERNUS AND THE COHORS MILLIARIA MAURORUM

An altar and a base dedicated to *Iuppiter Optimus Maximus Paternus* have recently been found in the auxiliary vicus of Matrica (Százhalombatta). In this paper I shall discuss the relationship between *Iuppiter Paternus* and the *cohort milliaria Maurorum* that was stationed in the fort of Matrica from the time of the Marcomannic wars.

The limestone altar was found in the Danube near the vicus and it was erected by *Ulpus Florentinus*, *capsarius* of the *legio II adiutrix* (Fig. 1).¹ Its inscription reads:

I(ovi) O(ptimo) M(aximo) P(aterno) / Ulp(ius) Flo(rentin)us mi(les) cap(sarius) / ad leg(ionem) II / ad(iutricem) v(otum) s(olvit) l(ibens) m(eri)to).

The reading of the inscription is clear. The only question is why the *capsarius* of the legion erected this altar in Matrica. There is no documentary evidence that an attachment of the *legio II adiutrix* was ever stationed in Matrica. The only possibility is that the soldier was born here and had a strong (family) relationship with his birthplace. *Aelius Victor* was the veteran of the *legio II adiutrix* and he erected an altar *pro salute civeromanorum (!) territorii Matricensium* here (AÉp 1980, 712). The use of the *cognomen Florentinus* was relatively widespread in Pannonia during the 3rd century.² On the basis of the form of the letters and the lack of the *tria nomina*, the altar was erected in the first half of the 3rd century AD. *Ulpus Florentinus* may have been the son of a soldier serving in the *cohort Maurorum*, born in Africa,

¹ KOVÁCS P.: A százhalombattai Matrica Múzeum faragott és feliratos római emlékei. In: Százhalombatta története. Az állandó kiállítás vezetője. Százhalombatta 1993–1994, 30–31, Nr. 9 – AÉp 1986, 594.

² I. KAJANTO: The Latin cognomina. Soc. Scient. Fenn. Comm. Hum. Litt. XXXVI.2. Helsinki-Helsingfors 1965, 28, 45, 46, 189–233; A. MÓCSY: Nomenclator provinciarum Europae Latinarum et Galliae Cisalpiniae cum indice inverso. Diss. Pann. III.1. Budapest 1983, 128; L. BARKÓCZI: The population of Pannonia from Marcus Aurelius to Diocletian. Acta Arch. Hung. 16, 1964, 312.



Fig. 1

therefore he erected this altar to *Iuppiter Paternus*. The gentilicium of the father, *Ulpus*, does not reveal his *origo*. Several *Ulpii* are known from Mauretania (CIL VIII Suppl. V/1, p. 70–71).

The small quadrangular limestone base fragment was dedicated to I. O. M. P. and *Iuno* (Figs 2–3; AÉp 1986, 596).³ The lower part of *Iuppiter*'s toga and his feet can be seen on the top of the base. The upper part of *Iuppiter*'s statue and the entire statue of *Iuno* standing on *Iuppiter*'s left are missing. The leg of his throne can be seen beside *Iuppiter*'s right foot.⁴ The statue was approximately 1 m high.

Its inscription reads:

I(ovi) O(ptimo) M(aximo) Pat[erno / et I]unon[i - - -].

Bases with statues and inscriptions are frequently found in Pannonia. These bases were mainly dedicated to oriental gods or the *genii* (e.g. *Mithras*: CIMRM II,

³ Magyarország régészeti topográfiája 7. Budai és szentendrei járás [Archaeological topography of Hungary]. Budapest 1986, 245.

⁴ A similar leg can be seen on a cult relief of *Iuppiter* and *Iuno* in Aquincum: V. KUZSINSZKY: Aquincum. Ausgrabungen und Funde. Budapest 1934, 106–107, Nr. 125.



Fig. 2

Nr. 1768 – Aquincum; *Cautopates*: AÉp 1969/70, 527; *Dolichenus*: RIU 436, 438 – Brigetio; *genius*: RIU 412 – Brigetio), but there are also bases dedicated to the traditional Graeco-Roman gods (e.g. *Hercules*: CIL III 10265 – Mursa). Bases functioning as cult reliefs most likely come from sanctuaries and thus the base from Matrica may have stood in the shrine of *Iuppiter Optimus Maximus Paternus*. The question is why a sanctuary to *Iuppiter Paternus* had been erected in Matrica. Both inscriptions can be dated to the first half of the 3rd century. The only reason can be that the soldiers of the new cohort, the *cohors milliaria Maurorum* built this sanctuary to their most important god, *Iuppiter*.

I have been able to identify African born soldiers among the soldiers serving in the *cohors milliaria Maurorum*, such as *Oratius Proculus* (CIL III 3444) and *Curtius Felix* (AÉp 1993, 1299).⁵ In view of their *cognomina*, frequent in Africa, but infrequent in Pannonia, we may assume that *Saturninus* and *Communis* (AÉp 1982, 813), *Aelius Iucundianus* and *Claudius Vitalianus* (CIL III 3545) had also been born in Africa.⁶ They could have been the soldiers of the new cohort recruited from Mauretania and Africa during the Marcomannic wars (see below).

⁵ KOVÁCS P.: Castellum és vicus kapcsolata az alsó-pannoniai limes mentén. PhD Értekezés. Budapest 1997 (Manuscript), 112.

⁶ The *origo* of *Aurelius Oceanus miles* (AÉp 1986, 595) is still not clear, but the cognomen Oceanus occurs relatively often in Africa (CIL VIII 3414, 7595). This cognomen was earlier unknown in Pannonia. We do know of an oriental Oceanus Socratis in Dacia (CIL III 1301/b; I would here like to thank B. LÖRINCZ for his help). Zs. MRÁV assumed, on the basis of the grave formula *vivito* (and in Narbonensis the cognomen *Oceanus* occurs several times (CIL XII 4364, 5035, 3813, 3906?)) that Oceanus came from Narbo: MRÁV Zs., A pannoniai sírfeliratok formulakincse. Budapest 1997 (Manuscript), 28. This hypothesis seems unconvincing to me because the inscription was found in a secondarily used sarcophagus top and can therefore be dated to the second half of the 3rd century. The grave inscriptions quoted by MRÁV only contain the formula *vivit vivunt* (CIL XII 4489, 4499, 4506, 4508, 4512-13, 4520-23, 4573; *vivite*: CIL XII 4516). There is no evidence that at this time a soldier from Narbo had served in Pannonia or that his family had moved to Pannonia. The cognomen *Oceanus* simply suggests that he had an overseas *origo*, as was the case with the Dacian Oceanus: I. KAJANTO: The Latin cognomina. Soc. Scient. Fenn. Comm. Hum. Litt. XXXVI.2. Helsinki-Helsingfors 1965, 216 = 339. The imperative *vive(ite)* - *vivito* occurs in Pannonia on other inscriptions as well: RIU 910, L. NAGY, ArchÉrt 52, 1939, 118; *vive* ILJ 1055; *vivite* RIU 600. Another interpretation of this formula is also possible. The letters VIVITO can be read as *vivit o!* The interjection O is documented in Pannonia: CIL III 3351. This formula, as I have mentioned above, occurs several times in Narbo, as well as in Africa (e.g. Karthago): CIL VIII 24678; 24875, although these inscriptions date to the 1st century BC. Cf. J.-M. LASSERE: Epitaphes païennes de l'Afrique: Carthage. Antiquités Africaines 7, 1973, 31.

According to the *interpretatio Romana*, the Romans accepted the foreign gods into the Roman pantheon. One possibility is that these gods were named by the Romans after the places where they were worshipped (e.g. *deus Commagenus* or *Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus* or *Heliopolitanus*). The other possibility occurred very often when foreigners who stayed in another province of the Roman empire worshipped their home gods together. They were called *dii patrii* or *paterni*.⁷ *Dii paterni* are mentioned, for example, in Hor. *carm.* 2, 18, 26; Sen. *Thy.* 984; Cassiod. *Ios. c. Ap.* 2, 58; Rustic. *Conc.*^s I. 4 p. 13, 7. The adjectives *patrius* and *paternus* are derived from the words *pater* or *patria*. It was earlier believed by the *grammatici* that *patrius* is derived from *patria*, while *paternus* is derived from *pater* (Caper *gramm.* VII, 99, 18; Diff. ed. Beck p. 75, 8; Serv. *Aen.* 12, 736; Gloss. IV, 418, 20). It now seems certain that Isidorus' definition is correct (diff. 1, 453): *paternum est quod patris fuit, ut fundus paternus; patrius dicitur patri similis, ut patrius animus*.⁸ The difference between the meanings of the two adjectives disappeared during the Roman imperial period. Both adjectives were used in the case of these home gods: *dii patrii* or *dii paterni* and these expressions referred to the same gods. The *patrii dii* originally referred to the *Penates* (Macrob. *Sat.* III, 4, 13) and *Lares*, and, later, to the *genii* as well: *Penates*: (cf. pro Sull. 31, 86; Liv. 1, 47, 4; Verg. *Aen.* II, 717); *Lares*: Tibull. 1, 10, 15: *sed patrii servate Lares*; Propert. 2, 30, 22: *ferre ad patrios praemia dira lares*; Iuven. 12, 89: *Laribusque paternis tura dabo* (cf. Ovid. *remed. am.* 239; Trag. frag. inc. 199; CIL V 4206; AÉp 1973, 319). The inscription of a sarcophagus from Aquincum has the expression *regressus ad lares patrios* (CIL III 3529; cf. Cic. *Phil.* 2, 75!). *Genii* (e.g. *coloniae*) as *dii patrii* are mentioned in our epigraphical sources (e.g. CIL X 1553; 1805; 1881 (Puteoli); 3704 (Cumae)). According to Vergilius (Georg. 1, 498) *Indigetes* were also *dii patrii*. In the Roman imperial period the *dii patrii* became *qui praesunt singulis civitatibus, ut Minerva Athenis, Iuno Carthagini* (Serv. ad *Aen.* 12, 768) therefore *dii patrii* were identified with the most important home gods of an ethnic group that stayed in another province or in Italia (see below). This identification may have been derived from the above cited idea (Cic. in Verr. 4, 8, 17) i.e. *vos ... patrii penates familiaresque, qui huic urbi atque huic reipublicae praesidentis*. In these cases the adjective *patrius* most likely comes from the word *patria*. But it is equally possible that the gods with this epitheton were earlier worshipped by the ancestors of the person who erected the altar.⁹ It is very important that on the coins of Septimius Severus, Caracalla and Geta the legend *dii patrii* can be read and the reverses bear depictions of *Hercules* and *Liber*.¹⁰

⁷ W. ALY: *Patrii dii*. In: PWRE XVIII. Stuttgart 1949, 2242–2244; J. ILBERG: *Patrii di*. In: W. H. ROSCHER (Hrsg.): *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* III. Leipzig 1902–1909, 1684.

⁸ Cf. Serv. auct. *Aen.* 11, 374: *et a patre et a patria potest dici*. ThLL X. Fasc. V. Leipzig 1990, 696–702; 757–772.

⁹ M. W. SESTON, *MEFR* 45, 1928, 169–170. M. LE GLAY: *Saturne africain*. Histoire. Paris 1966, 112. From our point of view it is unimportant which hypothesis is correct because at *Matrica Iuppiter paternus* was most likely worshipped by the cohort *Maurorum* and he was the home god of the *Africa*-born soldiers.

¹⁰ *Inscr. numm. imp. Sept. Sev.* IV 1, p. 195, Nr. 762; Carac. IV 1, p. 224, Nr. 76; p. 280, Nr. 422, Geta IV 1, p. 330, Nr. 112, p. 331, Nr. 117.

Later the *dii patrii* were identified with πατῤῥοι θεοί (Macrobian Sat. III, 4, 13; CIL III 231).¹¹ The earliest altar of *dii patrii* was erected by *Cornelius Gallus* in Egypt in 29 BC (CIL III 14147⁵ = ILS 8995).

The cult of these *dii patrii* can also be noted in Pannonia. In Aquincum L. Flavius Aper praeses erected an altar to the *dii patrii conservatores* (CIL III 15156) and Suetrius Sabinus *legatus Augusti* dedicated an altar to the *dii reduces patrii* (CIL III 3429 = ILS 4616a). In Pozsony an altar dedicated to *dii patrii Monaphus et Theandrius* (Arabian gods) was found (CIL III 3668).

In this period not only were *dii patrii* worshipped together, but certain gods were called *deus patrius* in the singular as well. These could be regular Roman gods (e.g. *Vulcanus* (ILS 3299), *Mars* (CIL VIII 23356), *Apollon* (CIL VIII 25511), *Minerva* (Inscr.Afr. 28), *Liber Pater* (AÉp 1928, 106), *Hercules* (IRTrip., 289, AÉp 1929, 138, CIL III 10405), *Saturnus*¹²) and non-Roman gods (e.g. *deus patrius Bel* (AÉp 1980, 755), *genius Dolicheni paternus deus* (AÉp 1981, 739¹³), *Sabazius paternus* (Spomenik 98, 1948, 173), *d. p. Baladdiri* (CIL VIII 19121–19123), *d. p. locoloni* (CIL VIII 16809)). In Pannonia the expression *deus patrius* occurs on the inscriptions of the following gods: *deus patrius Comagenus* (VHAD 9, 1906–7, 107–108, Nr. 225–226), *deus patrius Sol Elagabalus* (RIU 1139), *dii patrii Monaphus et Theandrius* (CIL III 3668).

Iuppiter appears as *Iuppiter Optimus Maximus Paternus* in several inscriptions.¹⁴ It would appear that the term *Iuppiter Paternus* comes from the Greek Ζεύς πατῤῥος or πατῤῥος.¹⁵ It is quite certain that *Iuppiter Optimus Maximus Paternus Aepilofius* is a translation of the Greek Ζεύς Πατῤῥος Ἐπιλόφιος (IMS IV, 21, p. 77).¹⁶ Oriental groups no doubt brought his worship to the Latin provinces in the 2nd–3rd centuries and they were translated into Latin (after their Romanization); most of the altars can be dated to 3rd century. I must mention that *Iuppiter Paternus* was frequently worshipped in Moesia Superior (e.g. Naissus, Singidunum), in Dacia (CIL III 894) and in Southern Pannonia (see below). In Italia and in the western provinces the worship of *Iuppiter paternus* is almost unknown.¹⁷ It may have also developed from the cult of the *dii patrii*. It is noteworthy that the epitheton *paternus* was relatively often used in the case of other gods in the western provinces. In the case of *Iuppiter* the use of the adjective *paternus* was almost exclusive (*Iuppiter Optimus Maximus Paternus* and not *patrius*) and we may therefore assume that this

¹¹ W. ALY: op.cit. (note 7.), 2244; W. ALY: Patrioioi theoi. In: PWRE XVIII. Stuttgart 1949, 2254–2262; HÖFER: Patrioioi theoi. In: W. H. ROSCHER (Hrsg.): Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie III. Leipzig 1902–1909, 1684–1690.

¹² M. LE GLAY: Saturne africain. Monuments I: Afrique proconsulaire. Paris 1961, 104, Nr. 1.

¹³ M. P. SPEIDEL: An altar to the healer gods and the genius of Iuppiter Dolichenus. Arheološki Vestnik 31, 1980, 182–185.

¹⁴ This epitheton was earlier unknown among the Latin epithetons of Iuppiter (only *patronus* was used – cf. CIL III 1948); W. H. ROSCHER (Hrsg.): Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie II. Leipzig 1902–1909, 618–762 (esp. 750–754); PWRE X. Stuttgart 1919, 1126–1124.

¹⁵ ALY: op. cit. (note 11), 2259–2260; HÖFER: op.cit. (note 11), 1689–1690.

¹⁶ A. B. COOK: Zeus. A study in ancient religion. 1925, 948.

¹⁷ There is a Greek inscription dedicated to Ζεύς πατῤῥος in Rome as well (e.g. CIL VI 427 = IGRR 73 = ILS 3982).

adjective also appeared on the base from Matrica. The only exceptions are two altars found in Aquincum that had been dedicated to *Iovi Accioni patrio* (CIL III 3428 = ILS 4616) and in Ulcisia Castra (RIU 876).¹⁸ These may be translations from Greek. The first altar was erected by *Suetrius Sabinus*,¹⁹ *legatus Augusti*, while the second one by a veteran, *Aurelius Marcellus*, in 297 AD. The adjective *paternus* can easily be mixed up with the epitheton *patronus*, but this epitheton does not belong to the mentioned group (CIL III 1948). In Pannonia the altars of *Iuppiter Paternus* have been found in many of the larger towns and in auxiliary vici with a more substantial foreign community. Altars of this type are known from Bassianae (CIL III 10199), Taurunum (ILJ 278), Intercisa (RIU 1078), Ulcisia Castra (RIU 876), Aquincum (CIL III 3428) and Matrica. The neighbouring *municipum* Singidunum must also be mentioned: several altars dedicated to *Iuppiter Optimus Maximus Paternus* were found here (IMS I, 9–13, 21, 80). All the inscriptions were erected by *Aurelii* only, suggesting the settlement of a sizeable oriental community.²⁰ There is epigraphic evidence that *Cilices contirones* came to Singidunum with the *legio III Flavia* under Septimius Severus' reign (IMS 3)²¹ and there is a *Iuppiter* altar erected by a certain *Apamenus* (IMS I, 14). A similarly large oriental community can be assumed in Naissus on the basis of the *Iuppiter Paternus* altars found there (IMS IV, 19–23).

Dii Mauri also belonged to the *dii patrii*.²² On several inscriptions they appear together with *dii patrii* as *dii patrii et Mauri conservatores* (e.g. ILS 4495) or ... *et dii patrii et hospites dii Maurici* (ILS 4498). They were called *dii Mauri* (CIL VIII 2638–2640; 20251), *dii Maurici* (CIL VIII 9327), *numen Maurorum* (CIL VIII 20252), *dii Mauri salutare*s (CIL VIII 21720), *Mauri Aug.* (AÉp 1973, 638), *Mauri barbari* (ILS 4497). It is very important that inscriptions of *dii Mauri* have been found in Africa. Outside Mauretania they were probably identified with *dii patrii* (e.g. they had the same epitheton *conservatores*). The sanctuary of a *dea Maura* (CIL VIII 21665) that was rebuilt by a *curator* and a *dispunctor* is known from Albula. On the basis of its inscription we may assume that, similarly to the adjectives *patrius* and *paternus*, the adjective *Maurus* was used in the singular in the case of other god(s) as well.

A case similar to that of Matrica is known from Micia (Vecel), where a *numerus Maurorum Miciensium* was stationed from the 2nd century. The earliest data about their presence in Dacia is the military diploma of 158 AD (CIL XVI 108) and

¹⁸ Here, the completion of the RIU (*I.O.M. pat[ri]o*) is certain because the altar was found in perfect condition. Cf. the first publication: B. KUZSINSZKY, Országos Magyar Régészeti Társulat Évkönyve I, 1920–1922, 22.

¹⁹ It is very interesting that the *legatus* erected an altar dedicated to *Iuppiter Accio patrius* (CIL III 3428), another one to *dii reduces patrii* (CIL III 3429) and a third one to *Hercules patrius* in Aquincum (CIL 10405).

²⁰ IMS I, p. 40; A. MÓCSY: Gesellschaft und Romanisation in der römischen Provinz Moesia Superior. Amsterdam 1970, 191–192.

²¹ Živa Antika 10, 1961, 193.

²² ALY: op.cit. (note 7), 2243; St. WEINSTOCK: Mauretania. In: PWRE XIV. München 1930, 2362; G. CAMPS: L'inscription de Béja et le problème dii Mauri. Revue Africaine 98, 1954, 233–260; F. VATTIONI, in: L'Afrique, la Gaule, la religion à l'époque romaine. Mélanges à la mémoire de Marcel Le Glay. Coll. Latomus 226. Bruxelles 1994, 34–40.

several other inscriptions prove that the *numerus* was stationed in Micia (IDR III/3, 166, 176).²³ The unit was probably formed after the rebellion of 145–150 AD from the rebellious populations of Mauretania. The *templum deorum patrionum* of Micia was uncovered by C. Daicoviciu.²⁴ The rebuilding inscription of the sanctuary was also identified (IDR III/3, 47). According to its text, the *templum deorum patrionum* was rebuilt by *Mauri Micienses* and *Iulius Evangelianus praefectus* in 204 AD. The sanctuary also contained an altar dedicated to Silvanus by a *praefectus* (IDR III/3, 118). The earlier shrine was possibly also built by the *Mauri Micienses*. It had two building phases and it contained three cellae, resembling the Capitolium type shrines.²⁵

Daicoviciu assumed that the *Micienses* were the members (veterans, wives, children) of an ethnic community that lived in Micia, but the expression *Mauri Micienses* may have been used instead of the *numerus Maurorum Miciensium*. This possibility is confirmed by the fact that the *praefectus* was also mentioned on the inscription. In the case of the Pannonian *cohortes Maurorum* there is no evidence that women and children too had come to Pannonia with the soldiers of the cohorts; the soldiers probably married local Celtic women, similarly to *Curtius Felix* whose wife was an *Eravisca, Aelia Annamata* (AÉp 1993, 1299). The other known names of the women in Matrica from the 3rd century prove their Pannonian *origo*: *Aelia Sura* (CIL III 10376), *Aelia Turuna*²⁶, *Aurelia Respecta*²⁷, *Septimia Ocna*²⁸ – *Emerita* (AÉp 1965, 10), *Flavia Maximina* (CIL III 10374), *Flavia Marcella* (CIL III 3545), *Aurelia Victorina* (CIL III 3542). The soldiers of the *cohortes Maurorum* (quingenaria and milliaria) were recruited from the *equites Afrorum et Maurorum* in 171 AD.²⁹

What remains to be established is the identity of these *dii patrii* in Micia. Daicoviciu assumed, on the basis of the three *cellae*, that these gods belonged to an unknown trinity of the Moorish gods who were identified with the three Capitoline gods. The passage from Servius' commentary quoted above confirms this hypothesis: *dii patrii qui praesunt singulis civitatibus, ut Minerva Athenis, Iuno Carthagini* (Serv. ad Aen. 12, 768). The dedication of the base found in Matrica also confirms this because it was dedicated to *Iuppiter* and *Iuno*, the greatest gods of the Capitoline trinity. The god of the third cella is not known (it is identified with *Minerva*; a *Silvanus* altar was also found in the sanctuary).

These foreign ethnic communities perhaps formed a *collegium (contubernium) convenarum* or *peregrinorum* (CIL XIII 6453; 8808; 11750; RIB 6970) that wor-

²³ M. P. SPEIDEL: The rise of ethnic units in the Roman imperial army. ANRW II,3, Berlin New York 1975, 208–210 = Roman army studies I. Amsterdam 1984, 124–126.

²⁴ C. DAICOVICIU: Templum deorum Maurorum Miciensium. Sargetia 2, 1941, 117–125.

²⁵ H. BARBULESCU: Africa e Dacia. Gli influssi africani nella religione romana della Dacia. In: L'Africa romana 10. Sassari 1994, 1326–1327.

²⁶ KOVÁCS: op. cit. (note 1), Nr. 5 = AÉp 1995, 1268.

²⁷ A. MÓCSY: A százhalombatta-dunafüredi római tábor és település – Roman military camp and settlement in Százhalombatta-Dunafüred. Arch. Ért. 82, 1955, 62, note 14.

²⁸ The *cognomen* *Ocna* seems to be a hapax because I did not find another *Ocna*. The *cognomen* may come from *Ocnus*.

²⁹ B. LŐRINCZ: Cohors quingenaria Maurorum. ActaArchHung 41, 1989, 262: According to their names, the soldiers of the cohortes were recruited from Numidia and Africa proconsularis as well.

shipped their *deus patrius* as a *collegium*.³⁰ In my view, the available evidence suggests that the soldiers of the cohort Maurorum built a sanctuary to *Iuppiter Optimus Maximus Paternus* and *Iuno* (and that the expression *dii patrii* referred to the Capitolian trinity in Micia).

Pázmány Péter Catholic University
H-2087 Piliscsaba-Klotildliget
Egyetem u. 1.

³⁰ U. SCHILLINGER-HÄFELE: Vierter Nachtrag CIL XIII / Zweiter Vollman, IBR. BRGK 58, 1977, Nr. 40–41.

THOMAS KÖVES-ZULAUF

VIRTUS UND PIETAS

*The tradition of heroism and its significance should
not be allowed to pass beyond our comprehension*

A. L. Motto - A. J. Clark,
Classical Philology 76 (1981) 117

I.

Die „Ursachen der Größe Roms“ waren nicht erst in modernen Zeiten ein beliebter Gegenstand für festliche Vorträge¹, sondern schon ein Thema für die Römer selbst. Sie fanden als Ursache *virtus*², *pietas*³, ja beide zusammen als einheitliches Ganzes: *Daue sunt praeipuae Romanae virtutes, militaris virtus et pietas*⁴. Sowohl über *virtus* als auch über *pietas*, jeweils für sich, gibt es eine umfangreiche Forschungsliteratur. Weniger Beachtung fand jedoch das Nebeneinander der zwei Vorstellungen als zusammenhängendes Ganzes⁵. Zur Abhilfe für dieses Ungleichgewicht sollen folgende Zeilen einen Beitrag leisten.

Das Computertextprogramm der Bibliotheca Teubneriana Latina⁶ weist 77 Vorkommen der beiden Vorstellungen innerhalb eines Satzes aus (gemäß der Funktion „Formarum examen“) und 325 innerhalb von drei benachbarten Sätzen (nach der Funktion „Contextus 3 sententiarum“). Wenn man für unsere Zwecke überflüssige systembedingte Wiederholungen außer Acht läßt, bleiben 225 in Frage kommende Belegstellen übrig. Ein großer Teil davon erweist sich jedoch aus inhaltlichen Gründen als irrelevant für unsere Fragestellung: Solche, an denen *virtus* die spätere, durch die griechische *arete* beeinflusste Bedeutung hat, nicht den ursprünglichen lateini-

¹ S. z. B. die Leipziger Rektoratsrede von Richard HEINZE am 31. 10. 1921, Leipzig-Berlin 1925² oder Fr. ALTHEIM, Neue Rundschau 48(1937) 236–258: „Von den Ursachen der Größe Roms“.

² Cic. Tusc. disp. I, 1, 2: *virtute nostri multum valuerunt... quae tam excellens in omni genere virtus in ullis fuit, ut sit cum maioribus nostris comparanda?*

³ Cic. har. resp. 19. J. LIEGLE, Zeitschrift f. Numismatik 42(1932) 73 ff. = H. OPPERMAN: Römische Wertbegriffe, Darmstadt, 1967, 244 f.

⁴ Lucani Commenta Bernensia 1, 11. Zusammen mit einem ruhmreichen Tod erklärt der ältere Plinius *virtus ac pietas* für die höchsten Güter Roms nat.hist. 15, 78.

⁵ Immerhin stellt z.B. A. TRAINA fest, daß „die betonte Zusammenstellung von kriegerischer *virtus* und *pietas* ein Leitmotiv der römischen Geschichte darstellt“ Enciclopedia Virgiliana, Roma 1988 s.v. *pietas* 95 A. Das Problem wird, nur auf die Aeneis beschränkt und eher summarisch, auch behandelt von M. C. J. PUTNAM, Arethusa 14 (1981) 139–141, 145. G. LAWALL, Ramus 12 (1983) 11, 15.

⁶ Stuttgart Leipzig Turnhout 1999.

schen Sinn des ‚Mannseins‘, ‚Heldentums‘, ‚Heldenhaftigkeit‘⁷, der hier gemeint ist; in einigen Fällen beziehen sich die beiden Wörter auf verschiedene Personen; oder die beiden Begriffe stehen nur äußerlich nebeneinander, ohne einen engeren Zusammenhang zu bilden. Als Grundlage für unsere Untersuchung bleiben auf diese Weise 33 Texte übrig. Dies kann jedoch nicht als die genaue Zahl der in Frage kommenden Belege betrachtet werden, sondern nur als ein erster Richtswert. Denn, abgesehen von der Unsicherheit in einigen erfaßten Fällen, ob *virtus* die hier vorauszusetzende Bedeutung hat oder nicht, gibt es Texte, die durch das Computerprogramm nicht registriert wurden, z. B. das Lucan-Scholion zu 1, 11 (s. Oben Anm 4). Zu ergänzen sind außerdem solche Sätze, die zwar inhaltlich *virtus* und *pietas* meinen, diese aber nicht ausdrücklich so nennen. Vergil z. B. schreibt in der Aeneis seinen Helden zwar *pietas* und *virtus* zu, sagt aber statt *virtus* immer nur, daß der Held neben *pietas* auch „hervorragend in Krieg und Waffenhandwerk“ war, *pietate insignis et armis* (6, 403), *pietate vel armis egregius* (6, 769)⁸. Ebenso zusätzlich in Betracht zu ziehen ist das inschriftliche Material, beispielshalber der Tatenbericht des Augustus⁹ sowie Inschriften zum Lob späterer Kaiser¹⁰. Wieweit mir gelungen ist, dieses zusätzliche Material außerhalb der Bibliotheca Teubneriana auch zu erfassen, muß offenbleiben¹¹. Der Kernbestand des Materials dürfte jedoch durch die ausdrücklich formulierenden literarischen Texte auf jeden Fall gegeben sein.

Das meinen Ausführungen zugrunde liegende Material zeichnet sich dadurch aus, daß die Zweiheit durchweg konkreten Personen zugeschrieben erscheint, nicht etwa als abstraktes Begriffspaar für sich theoretisch erörtert wird. Als Trägerpersonen kommen Karthager, Griechen und Römer vor. Die karthagischen *Philaeni*, zwei Jünglinge, die sich für die Größe ihres Vaterlandes aufgeopfert haben (Val. Max. 5, 6, 4). Die griechischen Heroen: *Hercules* (Sen. Herc. fur. 1093 ff.); *Antiochus*, der aufopfernde Verteidiger seines Vaters Nestor (Auson. epit. her. 7, 3 f.); *Coroebus*, Töter eines megarischen Rachegeistes (Stat. Theb. 1, 641); *Menoceus*, der mit seinem freiwilligen Tod den Sieg über die „Sieben gegen Theben“ ermöglichte (Stat. Theb. 10, 78 ff.). Als historische Personen in Griechenland: Der spartanische König *Agésilas* (Nep. vir. ill. Ages. 4, 2) und der korinthische Tyrannenmörder *Timoleon* (Nepos: o. c. Timol. 1, 5). Naturgemäß viel größer ist die Zahl der Römer. (Pseudo)historische Helden der Anfänge und der alten Republik: *Aeneas* (Ov. metam. 14, 108–113. Auson. cento, 1, 4; vgl. Aen. 11, 291. 1, 545 und oben zu Anm. 8); der albanische König *Aeneas Silvius* (Verg. Aen. 6, 769); *M. Curtius*, der sich aufopferte, um einen Erdschlund zu schließen (Val. Max. 5, 65, 2. Plin. Mai. nat. hist. 15, 78); der siegreiche, später gegen seine Heimat ziehende Feldherr *Marcius Coriolanus*

⁷ K. BÜCHNER, Die Antike 15 (1939) 146. W. EISENHUT: *Virtus Romana*, München 1973, 12 ff.

⁸ Vgl. auch Aen. 1, 544. 11, 291 f.

⁹ Monumentum Ancyranum 34: *virtutis clementiae iustitiae et pietatis causa*

¹⁰ CIL VI 31 399 *virtute maximo pietate praecipuo dn Constantio*. CIL XII 1852. J. LIEGLE, Zeitschrift f. Numismatik 42 (1932) 93 f. W. EISENHUT: *Virtus Romana*, München, 1973, 213

¹¹ Griechische Quellen, insbesondere griechisch schreibende Historiker sowie griechische Inschriften wurden nur gelegentlich verwertet, nicht zuletzt wegen der besonderen Problematik, die mit der Entsprechung zwischen griechischen und lateinischen Termini zusammenhängt. Auch insofern sind folgende Ausführungen nur als ein erster Versuch zu betrachten.

(Aurel. Vict. vir. ill. 19, 1); der Sieger im Zweikampf gegen einen gallischen Riesen T. *Manlius Torquatus* (Liv. 7, 10, 4); *Scipio Africanus Maior* (Sen. benef. 3, 33, 3); seine *Legionen* im spanischen Feldzug (Liv. 26, 41, 3); *M. Claudius Marcellus*, der Eroberer von Syracus (Cic. in Pis. 44). Historische Persönlichkeiten aus dem letzten Jahrhundert der Republik: *L. Licinius Murena*, treuer Sohn und Soldat seines heerführenden Vaters im 2. mithridatischen Krieg (Cic. pro Mur. 12); *L. Licinius Lucullus*, der siegreiche römische Feldherr des 3. mithridatischen Krieges (Cic. Ac. prior. 1); *T. Labienus*, Volkstribun im Jahre 63 und Ankläger des C. Rabirius (Cic. pro Rab. 14); *C. Calpurnius Piso Frugi*, Ciceros Schwiegersohn und resoluter Verteidiger des in Bedrängnis geratenen Schwiegervaters (Cic. in Vat. 26.- post rediv. 38); die Söhne des Triumvirs *M. Licinius Crassus Dives* (Cic. epist. fam. 5, 8, 2); *Rutilia*, Schwester des berühmten Stoikers und Historikers P. Rutilius Rufus, die ihren Sohn Gaius in die Verbannung begleitete (Sen. cons. Helv. 16, 7); *Q. Cicero*, der Bruder des großen Redners (Cic. epist. Att. 4, 1, 8); *P. Sittius P.f.*, ein junger Freund Ciceros (Cic. epist. fam. 5, 17, 4); *Servius Sulpicius Rufus*, der einen Auftrag des Senats im Bürgerkrieg übernimmt, obwohl dieser Auftrag ihn wegen seiner schlechten Gesundheit das Leben kostet (Cic. Phil. 9, 9; 12); die Verteidiger der Republik gegen *Catilina*; *Caesars Soldaten* bei Pharsalus (Lucan 7, 316 ff.). Kaiser bzw. Persönlichkeiten der Kaiserzeit: die Kaiser *Augustus* (Mon. Anc. 34); *Gallienus* (Dessau ILS 548= CIL VI 1106); *Constantinus* (CIL XII 1852); *Constantius* (CIL VI 31 399); *Gratianus* (Auson. Grat. act. grat. 7, 35); die *Soldaten Othos* (Tac. hist. 1, 83, 1); *Celerinus*, Präfekt von Ägypten, der 283 n. Chr. die von den Soldaten angebotene Kaiserwürde ablehnte (Claudian. carm. min. 25, 77 ff.); *Vettius Crispinus* ein Freund des Statius (Stat. silv. 5, 2, 98). Die Reihe schließen der Held eines pseudo-senecanischen Gedichts in der Anthologia Latina, *Maeivius*, der seinen eigenen Bruder im Bürgerkrieg umgebracht hat und deswegen Selbstmord begeht (463, 15). Schließlich ein *namenloser fiktiver junger Mann*, erfunden zu Übungszwecken der Rhetorenschule, der mit seiner *virtus* und *pietas* in eine Auseinandersetzung zwischen Vater und Mutter gerät (Quint. decl. mai. 6, 22).

Die Intensität des Zusammenhangs zwischen *virtus* und *pietas* in all diesen Fällen ist verschieden. In etwa der Hälfte der Fälle werden die beiden Eigenschaften einer bestimmten Person nur allgemein zugeschrieben, meistens als ausschließliche Charakterzüge, seltener zusammen mit anderen Eigenschaften, mit *gloria militaris* (Marcellus), mit *continentia* (Piso), mit *fides* (Q. Cicero), mit *clementia+iustitia* (Augustus), mit *sanctitas + religio + indulgentia* (Gratianus). Dichter ist die Verflechtung in der anderen Hälfte der Fälle, wo *virtus + pietas* nicht die Person allgemein, sondern *die Tätigkeit* einer Person charakterisieren; sie beziehen sich in sechs Fällen auf zwei aufeinanderfolgende Taten (Agessilaus, Timoleon, Coriolan, Scipios Soldaten, L. Licinius Lucullus, Celerinus), in sechzehn Fällen aber auf eine und dieselbe Tat (Philaeni, Hercules, Antilochus, Coroebus, Curtius, Manlius, zweimal Scipio, Servius Sulpicius, T. Labienus, die Gegner Catilinas, Piso, Rutilia, Maeivius, Caesars Soldaten und Othos Soldaten). Dies sind die prägnantesten, aussagekräftigsten Fälle, die unsere besondere Aufmerksamkeit verdienen.

Was die *Natur der Verbindung*, ihren Grund und ihren Sinn betrifft, so ließe sich dies auch bei manchen nichtprägnanten Fällen mit mühevoller Analyse eruieren¹². Im gegebenen engbegrenzten Rahmen empfiehlt sich jedoch eine Beschränkung auf die prägnanten Fälle der Charakterisierung *einer Tat*. In allen diesen Beispielen ist ziemlich augenfällig, daß fast immer *pietas* die Motivation für *virtus* darstellt d. h. *virtus pietas* in die Tat umsetzt. Dies kann an den drei gewichtigsten Beispielen näher untersucht werden: Am Beispiel des Hercules, der für Griechen wie Römer als Archetyp der *virtus* galt¹³; an der Gestalt des Aeneas, der archetypischen Verkörperung der *pietas*¹⁴; an der Figur des Manlius Torquatus schließlich, der als Henker seines eigenen heldenhaften Sohnes der römischen Jugend in Erinnerung geblieben ist und in dieser Eigenschaft sie über die Grenzen von *virtus und pietas* belehrte.

II.

A.

Seneca hat die Tragödie *Hercules furens*, „Hercules in Wut“, in der Nachfolge des euripideischen *Herakles mainomenos* verfaßt. Seine Aussagen zu *virtus und pietas* sind jedoch als eigenes, charakteristisch römisches Gedankengut zu betrachten. Schon der Umstand weist darauf hin, daß entsprechende griechische Begriffe, sofern sie überhaupt entsprechend sind, *euandria* und *hosios*, im Drama des Euripides kaum vorkommen: *euandria* einmal (475), *hosios* einmal (773).¹⁵

Nach der Vollendung seiner letzten und größten Heldentat, das Herauffhlen des Höllenhundes aus der Unterwelt, wird Hercules auf Betreiben seiner göttlichen Feindin Iuno von mörderischer Wut befallen und bringt in seiner Verblendung die eigene Frau sowie das eigene Kind um. Ernüchert will er Selbstmord begehen, wird aber daran durch seinen Vater gehindert; dieser droht für den Fall des Selbstmords seines Sohnes auch seinerseits sich umzubringen. Hercules gibt nach, entschließt sich zum Weiterleben und vollbringt dadurch eine neue, seine allergrößte Heldentat¹⁶.

Auch im Werk Senecas gilt Hercules als Prototyp der *virtus* = „männliche Tapferkeit“, „Heldenhaftigkeit“ (115), die sich in Taten äußert (325, 476, 647). Zu ihrem Wesen gehört es, daß sie Einschränkungen unterworfen ist, nicht Selbstzweck ist, sondern kollektiven Zielen dient: *Imperia dura tolle-quid virtus erit?* „Wenn es keine

¹² Z.B. bei Menoeceus und Piso

¹³ K. GALINSKY: *The Herakles Theme*. Oxford 1972, 128, 125 f. 140 f. u. öfters. LAWALL: o. c. 24. F.-R. CHAUMARTIN ed. *Sénèque, Tragédies I*, Paris 1996, 2 4.

¹⁴ *Enciclopedia Virgiliana*, Roma 1985 s.v. Enea (N. HORSFALL) 222 B f. *Enc. Virg.* 1988 s. v. *pietas* (A. TRAINA) 95 A, 96 A ff.

¹⁵ Demgegenüber steht *virtus* im Drama Senecas sechszehnmals: 39, 115, 252, 340, 433, 434, 435, 476, 634, 647, 1094, 1157, 1269, 1271, 1277, 1318; (im)*pietas*, (im)*pius* sechsmal: 97, 1093, 1248, 1277, 1280, 1317. Eusebeia, das die direkte Entsprechung von *pietas* im Griechischen wäre, kommt im *Herakles mainomenos* des Euripides überhaupt nicht vor.

¹⁶ A. L. MOTTO-J. R. CLARK, *CPh* 76(1981), 105, 112 f.

strengen(!) Befehle gibt, was bleibt von der virtus übrig?“ (433). *Virtutis est domare quae cuncti pavent*, „Das Wesen der virtus besteht darin, das zu bezwingen, was *alle* fürchten“ (435). Dementsprechend unterordnet sich auch Hercules in seinem normalen Zustand, vor und nach der Wut, höheren Befehlen; er ist sogar das Musterbeispiel für solches Sichunterordnen: *laudanda feci iussus*, „meine lobenswerten Taten habe ich auf Befehl vollbracht (1268); *disce regum imperia ab Alcide pati*, „lerne vom Enkel des Alceus (= Hercules) die Befehle Herrschender zu erdulden“ (398). Nicht zuletzt in der Unterordnung unter den Willen seines Vaters besteht seine virtus: *Succumbe, virtus, perfer imperium patris*, „gib dich geschlagen“¹⁷, meine virtus, erdulde bis ans Ende die Herrschaft des Vaters“ rät er sich selbst (1315). In dieser Unterordnung besteht pietas: Der mit dem eigenen Selbstmord drohende Vater hat sich schon auf den Boden gelegt, von wo ihn sein Sohn zur Rettung durch seinen Freund Theseus aufheben läßt. Dadurch, daß Hercules auf diese Weise seinem Vater zu Willen ist, sichert er dessen Leben; das Aufheben des Vaters vom Boden wird das Werk „frommer Hände“ genannt, *contactus pios* (1318); *patri vitam dat*, „(er) gibt dem Vater das Leben“ (1310 f.). Und die Sicherung des Lebens der Eltern, als Erwiderung für die einstige Ernährung des Kleinkindes durch die Eltern, macht den ursprünglichen Kern der pietas aus. Dies bringt die Gründungslegende des Tempels der Pietas, eingeweiht im Jahre 181 v. Chr., zum Ausdruck: Sie sei als Erinnerung daran errichtet worden, daß eine Tochter den vom Hungertod bedrohten Vater bzw. die Mutter mit der eigenen Milch ernährt und so dem Leben zurückgegeben habe¹⁸. Die pietas gegenüber dem Vater ist aber zugleich eine pietas gegenüber allen Alten (1248), ja gegenüber der Ordnung der Welt, wie sie die väterliche Altersklasse repräsentiert. Es gibt keine virtus ohne eine solche pietas. Deswegen gilt die Rückkehr aus der Welt der wahnsinnigen Wut als Rückkehr zu der virtus und der pietas in einem: *Pelle insanos fluctus animi, redeat pietas virtusque viro!*, „Schüttle die Wogen des Wahnsinns aus deinem Geist, kehre die pietas und die Mannhaftigkeit zu dem Mann zurück!“ ermahnt der Chor Hercules (1092–94).

Das Gegenteil von virtus, und von pietas zugleich, ist die Wut: *veniet ... Impietas ferox ... et ... Furor*, „es wird kommen die wütende Impietas ... und ... die Wut“ (97 f. vgl. auch 1280 f.) – die Wut ist impietas; andererseits verdirbt die Wut die virtus (1270 f.), Zorn und virtus schließen sich gegenseitig aus (1276 f.). Das Verhängnis besteht nun darin, daß virtus in dieses sein Gegenteil, in furor, übergeht und dies bildet den Kernpunkt der Tragödie; andererseits kann aus furor auch wieder virtus werden, und dies stellt die Lösung des Dramas dar.

Woher kommt die Wut? Zwei Auffassungen stehen einander gegenüber. Eine große Zahl von Interpreten sieht in der Wut ein aus dem Charakter des Hercules sich organisch entwickelndes Phänomen, die Folge einer hypertrophischen Entartung seiner Übergröße und seines allzugroßen Selbstbewußtseins.¹⁹ Andere vertreten den

¹⁷ S. dazu unten Anm. 21 und 22.

¹⁸ Fest. 316 LINDSAY. Plinius nat. hist. 7, 121. Val. Max. 5, 4, 7. K. KERÉNYI: Antike Religion, München–Wien 1971, 93. K. LATTE: Römische Religionsgeschichte, München 1960, 238.

¹⁹ Literatur s. MOTTO und CLARK (Anm. 16) 102, 115³⁹. G. LAWALL, in: Ramus Essays on Seneca, Ramus 12 (1983) 6. CHAUMARTIN l. c. (Anm. 13).

Standpunkt, die Wut käme von außen, habe mit dem Charakter des Helden nichts zu tun, sei ausschließlich ein Werk Iunos²⁰. Die Wahrheit dürfte in der Mitte liegen.

Die Hauptargumente letzterer Auffassung, vertreten vor allem von G. Lawall, sind folgende: 1) Seneca läßt den Wahnsinn von außen, durch Iuno kommen. 2) Die Charakterzüge, die auf eine Entartung deuten, seien nicht Wirklichkeit, sondern verleumderische Beschreibungen Iunos. Richtig ist daran so viel, daß *virtus* und vollentwickelter *furor* sich in der Tat gegenseitig ausschließen; in der Formelsprache des Mythos kann das so ausgedrückt werden, daß *furor* von außen kommt, eine göttliche ‚Eingebung‘ ist. Es trifft auch zu, daß manche hypertrophischen Züge des Hercules nur in Iunos Sicht existieren und im Laufe des Dramas widerlegt werden: daß er den Göttern respektlos mit Gewalt droht, das er den Höllenhund gegen den Willen des Unterweltsherrschers heraufgeholt hat, daß er überall auf Krieg sinnt. Doch nicht alle solchen Merkmale werden nur von Iuno behauptet. Auch der Chor spricht mit Anspielung auf Hercules noch vor der Wutszene von „allzu ungestümer *virtus*“ (201: *Alte virtus animosa cadit, „une vaillance trop ardente“* /F.-R. Chaumartin/). Auch Theseus spricht nach dem Wutanfall von „gewohntem Ungestüm“ des Helden (*impetus solitus*, 1274). Unmittelbar vor dem Anfall, noch bei Sinnen, bereitet Hercules ein überdimensioniertes Opfer vor: „alles was Indien hervorbringt, alle Parfüms, die die Araber von ihren Bäumen pflücken, bringt auf die Altäre“ (909 ff.) und gerade im Anschluß an dieses hypertrophische Opfer ergreift die Wut schrittweise Besitz von ihm. Er spricht: „... die Erde faßt Hercules nicht ... die Titanen sollen, in ihrer ganzen Wut, unter meiner Führung, Kriege vorbereiten; Felsen zusammen mit den Wäldern werde ich wegreißen, mit meiner Rechten Berge mit den Kentaurern darauf. Mit zwei Bergen werde ich mir einen Weg zu den Himmlischen bahnen...“ (960–973): Diese ‚normale‘ Hypertrophie geht nahtlos in die Hypertrophie der Wut über. Wenn auch Iuno die Wut über Hercules gebracht hat, so hat sie doch Anhaltspunkte in seinem Wesen gefunden, an die die Wut anknüpfen konnte, die als Keime sich in der vollen Wut zur Gänze entfalten konnten. *Furor* ist also einerseits das Gegenteil von *virtus*, andererseits ist sie aber auch schon in ihr angelegt. Diese Ansätze zur Wut werden durch *pietas* in Schranken gehalten. Wenn *pietas* wegfällt, mutiert *virtus* zur Wut. Sobald *pietas* wieder zur Geltung gelangt, wird aus Wut wieder *virtus*. Diese Restitution der Herrschaft der *pietas* über seine *virtus* meint Hercules mit der Aufforderung: *succumbe virtus, perfer imperium patris* (= *pietas*), „gib dich geschlagen, *virtus*, ertrage den Befehl des Vaters“ (1315)²¹. Weil Lawall das Verhältnis von *virtus* und *pietas* nicht richtig sieht, mißdeutet er die Zeile so, als wenn hier von der *Ver-nichtung* der *virtus* durch *pietas* die Rede wäre²² – vernichtet wird dadurch vielmehr nur *furor*. So endet die verdienstvolle Untersuchung Lawalls, die den engen Zusammenhang zwischen *virtus* und *pietas* sonst gebührend würdigt²³, mit einem wenig überzeugenden Endergebnis.

²⁰ LAWALL: o. c. 6 ff.

²¹ S. CHAUMARTIN: o. c. 6 (Anm. 13).

²² LAWALL: o. c. 20, 25, 26

²³ O. c. 10–12, 14, 15 f., 21

Dieses dialektische Verhältnis zwischen *virtus*, *pietas* und *furor* ist nicht schwer einzusehen. Denn ein Grundelement der *virtus* ist die vorwärtsdrängende Energie, der *impetus solitus*, wie Theseus es nennt, das *impetere*, ‚auf etwas losgehen‘, das ein Durchbrechen der im Wege stehenden Hemmnisse zu bewirken hat: *adversa perfringe* (1274 f.). Diese Energie birgt ihrem Wesen nach die Gefahr in sich, daß sie sich selbst übersteigert, zu groß und orientierungslos wird, zu *furor* hypertrophiert. Das Eingefügt-bleiben in feste Strukturen (= *pietas*) bannt diese Gefahr²⁴.

Es fragt sich, ob dies nur ein Problem des *Hercules furens* ist oder auch andere Helden betrifft. Der Aeneas Vergils, der partiell Seneca als Vorbild diente²⁵, bietet sich als lehrreiches Untersuchungsobjekt für die Beantwortung dieser Frage dar.

B.

Der Hauptheld des vergilischen Epos, Aeneas, ist die *pietas* in Person. Seine *pietas* ist mit *virtus* = Heldenhaftigkeit gekoppelt, was nicht immer aktuell und offensichtlich, aber wesensmäßig ist.²⁶ Ihm steht in der iliadischen Hälfte als Hauptgegner Turnus gegenüber, dessen Wesensmerkmal die kriegerische Wut ist.²⁷ Auch dem Turnus wird diese auf Junos Betreiben durch einen Höllendämon eingebläst, in einer Szene, die eines der Vorbilder für die entsprechende Episode des *Hercules furens* Senecas bildete²⁸. Auch bei Vergil sind aber Ansätze zu *furor*, unabhängig vom Auftritt des Dämons, in der Natur des Turnus vorgegeben²⁹. Dieser Gegensatz zwischen Aeneas und Turnus, zwischen *virtus* und *furor*, ist jedoch nur relativ, nicht absolut. Denn auch Aeneas verfällt zeitweise dem *furor*³⁰ und auf der anderen Seite entbehrt auch Turnus nicht der *virtus*³¹. *Virtus* und *furor* sind also auch in der Aeneis einer-

²⁴ „the energetic power that makes him Hercules makes the problem of self-control the more difficult“ (R. J. KAUFMANN, TAPA 79-1948-8). Zu den Auffassungen daß „the hero's very strength becomes dangerous“, „the proneness of great and violent natures ... to run amuck“ vgl. MOTTO und CLARK (Anm. 16) 108.

²⁵ LAWALL: o. c. 6 8. Es bleibt allerdings der von Lawall nicht thematisierte Unterschied, daß bei Vergil die Dämonen der Unterwelt nicht dem Haupthelden Aeneas Wut einflößen, sondern seinem Gegner Turnus.

²⁶ S. oben S. 248.

²⁷ Aen. 7, 461-464; 787. 9, 65; 72; 461 ff.; 691 4; 730 33; 760; 795; 798.

²⁸ S. oben Anm. 19, 25.

²⁹ Allectos Wirken aktiviert und verstärkt nur die innere Neigung des Turnus zu kriegerischer Wut in einem bestimmten Moment und zu einem momentanen Zweck, dem Beginnen des Krieges: 7, 456-571, insbes. 455, 468 f., 482, 520, 541 f., 549 f., 553. Nachdem die Kämpfe ausgebrochen sind, zieht sie sich zurück: 553 ff. Auch bei den Hunden aktiviert sie nur die diesen innewohnende Wut 479-581 (*noto odore!*). Die späteren Wutanfälle des Turnus brechen ohne dämonische Hilfe aus.

³⁰ 2, 316; 588; 594 f. 10, 519 601; 802; 813. 12, 946 ff.

³¹ Zum Teil gibt es Belegstellen dafür, daß Turnus *virtus* als Wert anerkennt: 9, 741. 11, 386. Zum Teil wird sie ihm indirekt zugeschrieben, indem von *virtus* eines Löwen die Rede ist, mit dem Turnus verglichen wird: 9, 795. Vgl. auch 11, 415: *solita virtus*. Direkt wird ihm *virtus* beigelegt 12, 19; 668. Interessant ist aber, daß auch hier nur von *virtus* die Rede ist, die zu *furor* neigt: *ipse feroci virtute exsuperas* (12, 19); auch 12, 668 erscheint die *virtus* des Turnus mit *furor* gepaart: *uno in corde pudor mixtoque insania luctu/ et furiis agitatus amor et conscia virtus*. *Virtus* des Turnus ohne Einschränkung:

seits Gegensätze: ira *aut* virtus (9, 795); andererseits können sie wieder ineinander übergehen. Es bleibt jedoch ein entscheidender Unterschied, ob das eine oder das andere in einem Persönlichkeitsbild dominant ist, oder aber nur eine zeitweilige Nebenerscheinung. Es ist von symptomatischer Bedeutung, daß der wütende Aeneas mit ihre Felder bebauenden Landwirten oder einem Wanderer verglichen wird, also mit Gestalten, die von Natur aus friedlich sind und nur vorübergehend in einen Sturm geraten (10, 803–807)³²; die Vergleichsgestalten für Turnus dagegen sind die feuer-spuckende Chimaera, der seit langem wutentbrannte Wolf oder der wilde Löwe (7, 785 ff. 9,59 ff. 9,792 ff.). In diesem Zusammenhang gilt also: si duo faciunt idem, non est idem.

Was hindert die virtus des Aeneas daran, bis auf Ausnahmefälle, in furor auszuarten? Seine pietas. Diese Macht der pietas wird durch einen eindrucksvollen Vergleich verdeutlicht (1, 148 ff.)³³: sie dient als Gegengift gegen furor qui arma ministrat, gegen „Wut, die zu den Waffen greifen läßt“. Der große christliche Kritiker der aeneadischen Wutanfälle, Laktanz, macht daraus sogar eine Definition für pietas. Pietas bestehe, „darin den Zorn zu bändigen und alle Wut der Seele durch ruhige Mäßigung zu besänftigen“.³⁴ Es ist logisch, wenn solche wütenden Auftritte des Aeneas in der modernen Forschung zugleich als Akte der impietas gewertet werden³⁵. An der grundlegenden pietas des Aeneas ändert dies nichts. Wie sehr dem so ist, zeigt der Umstand, daß er inmitten solcher wütenden Auftritte immer noch pius genannt wird (10, 591), ja sich auch selber so nennt (10, 826). Seine Wut stellt also ein nur vorübergehendes Überborden seiner virtus dar, gekoppelt mit einem momentanen Aussetzen seiner pietas.

Es gibt keine virtus ohne pietas³⁶, ihre Zusammengehörigkeit ist aber nicht ganz zwangsläufig und virtus deswegen immer gefährdet, sie ist ohne pietas nicht gefeit vor dem Überwuchern ihrer eigenen Energie. Im Lichte dieses Tatbestandes ist eine sonderbare Stelle der Aeneis zu beurteilen, der Abschied des Aeneas von Ascanius, seinem Sohn und Erben 12, 432–440.

Dieses „Testament des Helden“ stellt einen der wichtigsten Abschnitte des Epos dar, wurde mit Recht „die Quintessenz der Aeneis“ genannt³⁷. Es ist tief in der literarischen Tradition verwurzelt. Das Sonderbare besteht darin, daß Aeneas hier die Lehren aus seinem Heldenleben als moralische Erbschaft seinem Sohne hinterläßt und ihm dabei so manches aufträgt, nur gerade jene Verpflichtung nicht, die sein spe-

12, 913. 11, 440 ff.: hier wird seine virtus sogar mit einer Art pietas gepaart: vobis animam hanc soceroque Latino/ Turnus ego, haud ulli veterum virtute secundus/ *devovi*.

³² Doch vgl. auch 10, 603 f.

³³ K. QUINN: Virgil's Aeneid, London 1968, 434. A. THORNTON: The Living Universe, Leiden 1976, 162.

³⁴ Div. inst. 5, 10, 10: cohibere iram... omnemque animi furem tranquilla moderatione lenire.

³⁵ Vgl. Insbesondere Aen. 2, 594 ff. 10, 565 f. Hier kann auf die dieses Problem behandelnde umfangreiche Fachliteratur nicht eingegangen werden.

³⁶ „pietas zur virtus gehört“ EISENHUT: Virtus Romana 83.

³⁷ K. BÜCHNER: Studien zur römischen Literatur 6, Wiesbaden 1967, 164. BROOKS OTIS: Virgil, Oxford 1963, 380. J. PERRET: Virgile, Paris 1952, 139. F. GIANCOTTI: Victor tristis, Bologna 1993, 27. W. SUERBAUM: Vergils Aeneis, Bamberg 1981, 93. S. LUNDSTRÖM: Acht Reden in der Aeneis, Uppsala 1977, 95.

zifisches Charakteristikum von Anfang an war und aus der seine virtus erwuchs, die pietas³⁸. Genauer: er verpflichtet seinen Sohn zu virtus, ohne pietas auch nur mit einer Silbe zu erwähnen.

Disce, puer, virtutem ex me verumque laborem
 fortunam ex aliis. (Aen. 12, 436 f.)
 „Lerne, mein Sohn, Heldenhaftigkeit von mir und
 wahre Arbeit, Glück von anderen“.

Wie ist dieses Vorkommen von virtus, ohne pietas, an einer so wichtigen Stelle zu werten? Ist dies ein Argument dafür, daß es virtus auch ohne pietas gab, da Aeneas (Vergil) vom ersteren sprechen kann, ohne das zweite zu erwähnen? Oder umgekehrt, liegt der Grund für dieses Schweigen darin, daß virtus und pietas so eng zusammengehörten, daß in der Erwähnung des einen der Gedanke an das andere automatisch impliziert war? Weder das eine, noch das andere ist der Fall. Gewiß ist es unnatürlich, daß der Held bei der Belehrung über das Wesen seiner Lebensleistung, seine virtus, gerade die Eigenschaft verschweigt, die seine Persönlichkeit und seinen Lebensweg grundlegend bestimmt hat, die pietas, die er sonst immer plakativ vor sich hergetragen hat.³⁹ Dies kann aber sehr wohl daran liegen, daß in der gegebenen Situation nur der Aspekt virtus aktuell ist, nicht aber der Aspekt pietas. Daß dies tatsächlich der Fall ist, soll andernorts erörtert werden⁴⁰. Auf der anderen Seite ist es auch nicht möglich, daß virtus automatisch die Vorstellung pietas impliziert und darum deren ausdrückliche Erwähnung überflüssig ist. Denn, wie oben dargelegt, ist virtus ohne pietas immer gefährdet, ist auch eine verkehrte, pietätlose pseudo-virtus denkbar⁴¹ und aus diesem Grund kann in dem Begriff virtus nicht eo ipso auch pietas enthalten sein. Pietas ist unter den Begriff der virtus nicht zu subsummieren⁴². Die ominöse Lücke im Vergiltext widerspricht daher der engen Verflechtung der beiden Vorstellungen in keiner Weise.

C.

Im Jahre 361 v. Chr., nach der Darstellung des Livius, 7, 9-11, hat ein gallischer Riese die Römer zu einem Zweikampf herausgefordert. Für die Römer war dies eine Zumutung, da sie die Sitte heroischer Zweikämpfe schon längst abgelegt hatten,

³⁸ Die Motivation für seine Heldentaten ist sein Gehorsam gegenüber dem gottgewollten fatum = pietas.

³⁹ sum pius Aeneas stellt er sich I, 378 selbst vor. Vgl. I, 10, 8, 48, 11, 292, 12, 311. Enc. Virg. s. v. Enea 222 ff. und s. v. pietas mit zusammenfassenden Hinweisen auf frühere, reichhaltige Literatur.

⁴⁰ Th. KÖVES-ZULAUF, in: Acta des Symposions „Pagan Forms-Christian Contents“ an der Pázmány-Péter-Universität in Piliscsaba im September 1999 (im Druck).

⁴¹ Man spricht dann von virtus egressa modum (Stat. Theb. 10, 834, Capaneus), ferox virtus (Verg. Aen. 12, 19 f., Turnus), effera virtus (Val. Flacc. 2, 647, Barbaren), furiae virtutis (Stat. Theb. 11, 1, Capaneus), temeraria virtus (Ovid. Met. 8, 407, Ancaeus): EISENHUT: o. c. 79 ff., 107, 165 ff. Anm. 216, 306, 489 („ferox drückt das Ungestüme aus, efferus das abstoßend Unzivilisierte“). Saepe virtutem mali nanciscuntur (Ennius 188 f. VAHLEN = 155 JOCELYN).

⁴² K. BÜCHNER: Die Antike 15 (1939) 148.

eine solche Kampfform ihrer gültigen Schlachtordnung widersprach, ja als unerlaubt gelten mußte⁴³. Der gallische Herausforderer dagegen bot das klassische Bild eines nach allen Regeln der traditionellen Kriegskunst wütenden Einzelkämpfers⁴⁴. Die Römer verharren zunächst in unentschlossenem Schweigen. Schließlich meldet sich der junge T. Manlius zum Kampf, nicht ohne jedoch zuvor seinen Heerführer um Erlaubnis zum Zweikampf zu bitten und zu betonen, daß Wahrung von Ordnung und Gehorsam ihm wichtiger seien als selbst der Sieg. Er verkündet auch, daß er mit seinem Tun die Tradition seiner gens fortsetzen möchte, die seinerzeit die Gallier vom Kapitol verjagt hatte. Auch Livius seinerseits betont die Anhänglichkeit des jungen Kriegers an seine Familie, insbesondere an seinen Vater. Er benutzt dies sogar zu dessen Identifikation: er sei derjenige junge Mann, der einmal seinen Vater vor den Angriffen eines Volkstribuns gerettet habe. Der Diktator antwortet nun auf die Meldung des T. Manlius folgendes: *macte virtute ac pietate in patrem patriamque*, T. Manli, esto. Perge et nomen Romanum invictum iuvantibus dis praesta. „Sei wegen Deiner *virtus* und Deiner *pietas* gegenüber Deinem Vater und Deinem Vaterland gepriesen! Gehe fort und erweise mit Hilfe der Götter die Römer als unbesiegbar!“ Was bedeutet hier *virtus*, was *pietas*, wie hängen beide Verhaltensweisen zusammen?

Virtus meint offensichtlich den Entschluß zum Kampf; *pietas in patrem* verweist auf das positive Verhältnis zum Vater sowie auf die bejahende Einordnung in die Traditionen der gens, vermittelt durch den Vater; *pietas in patriam* – als Erweiterung der vorhergenannten Erscheinungsform der *pietas*⁴⁵ – das Sicheinfügen in die vorgegebene Gesellschaftsordnung, insbesondere die hier gegebene Militärordnung; in *iuvantibus dis* klingt auch eine dritte Form der *pietas* an, die gegenüber den Göttern, welche deren Hilfe sichert. *Virtus* und *pietas*, in ihren verschiedenen Formen⁴⁶, zusammen begründen die Hoffnung und die Zuversicht auf Sieg.

Sinn und Notwendigkeit der Verflechtung erschließen sich in ihrem ganzen Ausmaß, wenn man die Vorstellung der *virtus* im gegebenen Kontext näher in Augenschein nimmt. Denn sie stellt hier ein recht doppelbödiges Phänomen dar. Hinter der strahlenden Schauseite des Helden der Ordnung und des Gehorsams verbirgt sich nämlich eine dunkle Schattenseite der ordnungsprengenden Leidenschaftlichkeit und Brutalität, die ihn mit dem barbarischen Gegner verwandt erscheinen läßt. T. Manlius wuchs im Konflikt mit seinem Vater auf. Er hat einen sakrosankten Volkstribunen mit dem Tod bedroht. Nach seinem Sieg über den Gallier wird er später, im fortgeschrittenen Alter jedes weitere Amt ablehnen, da „weder er die Schwäche des Vol-

⁴³ G. DUMÉZIL: *Horace et les Curiaces*. Paris 1942, 15, 87 f., 95, 100 f. J.-P. NÉRAUDAU: *La jeunesse dans la littérature et les institutions de la république romaine*, Paris 1979, 249 ff.

⁴⁴ DUMÉZIL: o. c. 17 ff. Th. KÖVES-ZULAUF, *Latomus* 17 (1958) 212 ff. J.(ean) B.(ayet), *Appendice II* zu Tite-Live, *Histoire romaine VII*, Paris 1968, 27 f.

⁴⁵ C. KOCH, *RE* 20(1941) s. v. *pietas* 1222, 52 ff. H. WAGENVORST: *Pietas*, Leiden 1980, 7 f. J. HELLEGOUARC'H: *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la république*, Paris 1963, 278.

⁴⁶ *Pietas* bezieht sich ihrem Ursprung nach auf das Verhältnis zu den Eltern, wobei deren Tod keinen Schlußpunkt setzt: sie impliziert auch das richtige Verhältnis zu den *toten* Eltern und hat dadurch originär auch eine transzendente Perspektive. Diesseitig wird dieser Bezug ausgeweitet auf die Altersgenossen der Eltern, den Stamm, das Vaterland; jenseitig auf alle Götter: KOCH: o. c. 1223. Hierin wurzelt die potentielle Totalität der *pietas*.

kes ertragen könne, noch das Volk seine Strenge“. An die Adresse der verbündeten Latiner richtet er die Ankündigung, er werde mit einem Schwert in den Senat kommen und jeden Latiner eigenhändig niedermachen, der dort erscheint. Mit diesem seinen wütenden, konfliktträchtigen Charakter stellt er das perfekte Gegenbild zu Valerius Corvus dar, seinem Nachfolger und Nachahmer als Kämpfer gegen einen gallischen Wuthelden. Dieser repräsentiert den Archetyp des wirklich kooperativen Helden, des Mannes der Harmonie und Versöhnung⁴⁷. Von seinem Zweikampf hat Livius das Motiv des Bittens um Erlaubnis zum Zweikampf auf den Manlius übertragen⁴⁸, um aus ihm einen Held der *virtus* zu machen. In seiner annalistischen Quelle, Claudius Quadrigarius, stand das Bitten um Erlaubnis nur bei Valerius Corvus⁴⁹. Ähnliches ist von *pietas* festzustellen. Das Wort steht allein in der livianischen Beschreibung der Manlius Episode, nicht in der entsprechenden Szene beim Annalisten. Es steht zwar auch im Zusammenhang mit der Tat des Valerius Corvus nicht, weder bei Livius noch bei Quadrigarius. Doch das Verhalten dieses Helden, wie Livius es beschreibt, erfüllt objektive die Kriterien der *pietas*, insbesondere den Göttern gegenüber: Valerius nimmt die Anwesenheit des plötzlich erschienenen und ihm im Kampf helfenden Raben als gottgesandtes Zeichen rituell an und dankt feierlich den Göttern. Sein Sieg kommt mit Hilfe der Götter zustande. Wenn daher der Diktator in der Manlius-Episode bei Livius den Helden ermahnt, er solle auf die Hilfe der Götter vertrauen – *nomen Romanum invictum iuvantibus dis praesta* – so ist dies mit einem Blick auf den Zweikampf des Corvus gesagt. Denn die drei unzeitgemäßen Zweikämpfe, gefochten innerhalb von zwanzig Jahren, durch T. Manlius Torquatus, durch Valerius Corvus und durch T. Manlius Torquatus iunior, Sohn des ersteren, bilden eine Einheit, die durch gemeinsame Fäden zusammengehalten wird⁵⁰. Z. B. folgen beide letzteren bewußt dem Beispiel des ersten; Livius vergleicht den Sieg des Corvus *expressis verbis* mit dem des älteren Manlius usw. So ist es gut verständlich, daß Livius Züge des Verhaltens des Corvus auf den ersten Manlius überträgt, um seinen wütenden Charakter, im Sinne der *virtus*, mit Hilfe der *pietas*, zu übermalen. Sein Bestreben, die ‚barbarischen‘ Züge des ersten Manlius Torquatus abzumildern, ist auch in sonstiger Hinsicht zweifelsohne zu fassen: Nach der älteren Tradition hatte er nach dem Sieg dem Besiegten den Kopf abgeschlagen, bevor er dessen Halskette sich selbst umhängte (Gell.Noct.Att. 9, 13). Livius dagegen bestreitet mit einer hin-

⁴⁷ Th. KÖVES-ZULAUF A&A 31 (1985) 336–345.

⁴⁸ Liv. 7, 26, 2.

⁴⁹ Gell. Noct. Att. 9, 11, 9, 13, 4 ff. = II. PETER HRR I p. 209–212 Frg. Nr. 10, 12. Bei Quadrigarius tritt Manlius nur aus eigenem Antrieb zum Kampf an, weil es ihn nämlich schmerzt, daß niemand sich meldet und weil er eine Schändung der römischen *virtus* durch den Gallier vermeiden will: *subito perditum est ... e tanto exercitu neminem prodire ... neque passus est virtutem Romanam ab Gallo turpiter spoliari*. (Vgl. Orosius adv. paganos 3, 6: *pugnam Manlius Torquatus singulariter inchoavit*). Auch bei Quadrigarius ist unter *virtus* das Sich-Melden-zum-Kampf zu verstehen. Bei Claudius wird aber in der Manlius-Szene *virtus* den Römern allgemein, aber keiner Person unmittelbar zugeschrieben. Anders in der Corvus-Episode, wo ausdrücklich von der *virtus* des Corvus die Rede ist.

⁵⁰ Das Verhalten der römischen *iuvenes* ist der rote Faden, der das ganze 7. Buch zusammenhält: J-P. NÉRAUDAU, in: Mélanges J. HEURGON II. Rom 1976, 692.

tersinnigen Formulierung ein Praktizieren der Sitte des „tête coupée“⁵¹: *iacentis inde corpus ab omni alia vexatione intactum uno torque spoliavit* – „des Darniederliegenden Körper hat er von aller anderen Qual verschont und nur der Halskette beraubt“: ein echter Akt der *pietas* gegenüber einem Feind.

Auch in der Manlius-Geschichte bei Livius erweist sich die Verflechtung von *virtus* mit *pietas* als eine Notwendigkeit. Auch hier motiviert *pietas* zu *virtus* und zugleich umrahmt und begrenzt sie *virtus*. Ohne sie besteht die Gefahr, daß statt *virtus* *furor* entsteht.

III.

So notwendig eine philologische Betrachtungsweise des Phänomens *virtus* ist, das Problem läßt sich nicht auf diese eine Disziplin beschränken. Insbesondere ein Beitrag der Sprachwissenschaft, der Geschichte sowie der vergleichenden Religionswissenschaft kann auch hilfreich sein. Mit dieser Hilfe kann man näher an die Wurzeln der Vorstellung vordringen, auch über den Zeitraum der schriftlich-literarischen Belegung hinaus.⁵²

Es besteht Einmütigkeit darüber, daß *virtus* etymologisch aus *vir-tus* abzuleiten ist. Das alte, aus indogermanischen Zeiten ererbte und rare Suffix -*tut-* ist dem Suffix -*tat-*parallel; beide werden als zur Bildung denominativer Abstrakta dienend betrachtet⁵³. Die Beispiele im Lateinischen für das erstere sind: *iuventus*, *virtus*, *senectus*, *anitus*, *servitus*, *tempestus*. Sie drücken zeitliche Begriffe aus, insbesondere Altersbegriffe, zumal wenn man davon ausgeht, daß *servitus* eine nachträgliche Konträrbildung zu *virtus* ist⁵⁴. Doch zugleich sind sie mehr als Altersbezeichnungen. Dies erweist sich durch einen Vergleich mit Parallelbildungen mittels des Suffixes -*tat-*, die es in drei Fällen gibt: *iuventas* neben *iuventus*, *anitas* neben *anitus* und *tempestatas* neben *tempestus*. In diesen Fällen ist der Bedeutungsgehalt der -*tut-*-Bildungen intensiver: nur *iuventus* bezeichnet auch die *iuvenes* als Altersklasse, die junge Mannschaft⁵⁵; *anitus* eher die Altersschwäche einer Greisin als ihr Greisenalter⁵⁶; *tempestus* die verdichtete, die „höchste“ Zeit, *summum tempus*⁵⁷. Ähnliches gilt für *senectus*, zu der es jedoch die Nebenbildung *senecta* gibt⁵⁸. Häufig achtet man in der Forschung zu wenig auf den Bedeutungsunterschied der beiden Parallelsuffixe, der auch schwer in eine allgemeine Formulierung zu fassen ist. A. Ernout spricht davon, daß die -*tut-*-Gruppe „cher Wirkungskräfte“ als nur „spezielle Qualitäten des Menschen“

⁵¹ Zu dieser Sitte s. im allgemeinen P. LAMBRECHTS: *L'exaltation de la tête dans la pensée et dans l'art des Celtes*, Brugge 1954.

⁵² Dies ist insbesondere mit Hinsicht auf W. EISENHUT: o. c. (Anm. 7) 10–12 gesagt.

⁵³ M. LEUMANN: *Lateinische Laut- und Formenlehre* I. München 1977 = 1926 28⁵ 373 ff.

⁵⁴ O. c. 375

⁵⁵ NÉRAUDAU: *La jeunesse* (Anm. 43) 100 f.

⁵⁶ CGL GOETZ 5 (1894) p. 440, A 1 2: *Anitas senectus. Anitus senium, senatum.* 6 (1899) 71 f.

⁵⁷ Varro l.l. 7, 51. A. N. VAN OMME: *Virtus*. Diss. Utrecht 1946, 8 ff. Es besteht kein ersichtlicher Grund, *tempestus* als „Mißdeutung des Adj. *tempestus*“ abzuwerten (so M. LEUMANN: o. c. 375).

⁵⁸ A. ERNOUT: *Philologica*, I, Paris 1946, 227 ff. II. HAAS, *Gymnasium* 49 (1938) 163 f. NÉRAUDAU: *La jeunesse* (Anm. 43) 100 ff., 125, 138 f.

bezeichnet; daß „der wesentliche Charakter der Gruppe darin besteht, daß sie zum juristischen oder religiösen Wortschatz gehört“⁵⁹.

In der Zusammenstellung von *vir-tus* und *pie-tas* stehen dieselben Parallelsuffixe nebeneinander und auch hier ist ein Intensitätsunterschied in der Bedeutung der beiden Begriffe feststellbar: *Pietas* bezeichnet primär eine innere Einstellung, eine Gesinnung, *virtus* eine Existenz- und Verhaltensweise, – sie drückt sich in Taten aus: *Virtus in usu sui tota posita est* (Cic. rep. 1, 2)⁶⁰. Der unterschiedliche Gewicht der zwei Suffixe entspricht dem unterschiedlichen Gewicht der zwei Vorstellungen in der Zusammenstellung: *Virtus* bildet den Hauptbegriff, *pietas* ist Begleitbegriff.

Was ist aber ein *vir*? Der beste etymologische Vorschlag bringt das Wort mit lat. vis gr. *ἦς* in Verbindung und nimmt als ursprüngliche Bedeutung „der Starke“ an⁶¹. *Virtus* ist mithin ursprünglich „die Existenz als Starker“. Damit steht in Einklang die beliebte Verbindung von vis und *virtus* auf Defixionstäfelchen der ausgehenden Republik ebenso wie bei Livius, Statius, Tertullian und anderswo⁶². Desgleichen der dynamische, aggressive Charakter der Vorstellung bei Terenz und Plautus, bei Claudius Quadrigarius, in den kaiserlichen Ehreninschriften, in der altchristlichen Literatur⁶³. Die Charakterisierung der *virtus* des Hercules bei Seneca als *impetus solitus* wurde oben S. 252 behandelt.

Die weitergehende Bestimmung der Natur eines *vir* wird ermöglicht durch einen Vergleich mit dem griechischen Wort für Mann, *ἀνὴρ*, sowie mit der dazugehörigen Vorstellung.

Im Kreise der Indogermanen gab es zwei Wörter für Mann, und damit verbunden zwei Vorstellungen, das eine aus der Wurzel *ner-* gebildet, das andere aus der Wurzel *vir-*. Im Griechischen überlebte das erste samt dazugehöriger Vorstellung (*ἀνὴρ*), im Lateinischen das zweite (*vir*), (bis auf bestimmte Reste auch der anderen Wortgruppe)⁶⁴. Der Mann, der durch die aus der ersteren Wurzel gebildeten Wörter bezeichnet wurde, war der adlige Einzelkämpfer und Wutkrieger, quasi ein Ares oder Mars in Menschenform. Der *vir*-Typ dagegen war ein Massenmensch, von niedrigerem Rang, stärker eingebettet in die Gemeinschaft und das Alltagsleben; in

⁵⁹ ERNOUT: o. c. 226 f.

⁶⁰ BÜCHNER: o. c. (Anm. 7) 163: „die stolze männliche Haltung“. HELLEGOUARC'H: o. c. (Anm. 45) 244: „Étymologiquement... la situation ou la qualité du *vir*“. EISENHUT: o. c. (Anm. 7) 12: „Zustand des Mann-seins“.

⁶¹ A. ERNOUT-A. MEILLET: Dict. étym. Paris 1951, 2, 1308 s. v. vis „La parenté avec *vir* est vraisemblable“. A. WALDE-J. B. HOFMANN: Lat. etym. Wörterbuch, Heidelberg 1954³ ss. vv. VAN OMME (Anm. 57) o. c. 4f.

⁶² Belegstellen s. EISENHUT: o. c. (Anm. 7) 121, 171, 205, 215.

⁶³ Plautus und Terenz: EISENHUT: o. c. 40 mit berechtigter Kritik an Büchner. Quadrigarius: daselbst 34 f. Kaiserliche Ehreninschriften: J. LIEGLE in: Römische Wertbegriffe ed. H. OPPERMANN, Darmstadt 1967, 266 f.: „Virtus ist die schlechthin imperatorische Tugend, die Sieg erringende Kraft“. Altchristliche Literatur: Begriffe der Septuaginta wie *δύναμις*, *ἰσχύς* werden mit *virtus* ins Lateinische übersetzt, in der Vetus Latina und durch Tertullian: EISENHUT: o. c. 205ff. Hierhergehört auch der oskische Begriff für Mannschaft, *vereiia*, falls ihre etymologische Verbindung mit *vir* richtig ist, als „Träger der Lebenskraft“ (NÉRAUDAU: La jeunesse /Anm. 43/ 64).

⁶⁴ Der Name der Göttin Nerio, der Eigenname Nero; das Wort *nero* bedeutete im Sabinischen *fortis ac strenuus*: Suet. Tib. 1. *νέρονας τοῦ ἀνδρείου* οἱ Σαβῖνοι καλοῦσιν Lyd. mens. 4, 42; *neriosus* = *fortis* (Gloss.). S. die (etymologischen) Wörterbücher.

Rom gehörte er in die Sphäre des Gottes Quirinus, eines Kriegsgottes zweiter Art⁶⁵. Der Unterschied wird prägnant vor Augen gestellt in der Liste der alten römischen Anrufungsformeln, wo Moles et Nerio Martis und Hora et Virites Quirini nebeneinanderstehen. Dem Gott Mars werden riesenhaftes Gewicht im Singular und wütendes Heldentum alten Typs zugeschrieben; die Zusammenstellung erinnert an das Paar Magni und Modi der skandinavischen Mythologie, Söhne des Gottes Thor, Repräsentanten der physischen Kraft (*Magni*) und der kriegerischen Wut insbesondere von Riesen (*Modi*)⁶⁶. Statt Riesengewicht wird Quirinus in der Gebetsformel mit der Vorstellung des Elans, der Durchschlagskraft (*Hora*)⁶⁷ gepaart sowie mit „Mannheiten“ in Plural (*Virites*)⁶⁸. In der Gegenüberstellung von Nerio und Virites, Einzahl gegenüber Mehrzahl, ner-Stamm gegenüber vir- Stamm, kommt der Unterschied zwischen der Wirkungskraft der beiden Typen zum Ausdruck, insbesondere die ‚virtus‘ des Gottes *Co-virinus, Gottes der gemeinschaftlich lebenden *Co-virites⁶⁹. Die oben behandelte Konfrontation des gallischen Herausforderers mit dem Römer T. Manlius mutet wie eine Wiederholung derselben Gegenüberstellung an: Beim Gallier riesenhafter Wuchs (*eximia corporis magnitudo*), überragende Körpermasse (*moles!!/superne imminens*), auf das bloße Gewicht vertrauender Schwerthieb (*vanum caesim cum ingenti sonitu ensem deiecit*), wütender Auftritt (*ferox praesultat, stolidè laetus, exultatio*). Dem steht beim Römer mäßiger Wuchs (*media statura, modica species*), plötzlicher, geschickter Elan (*subinde ictu*), beherrschte innere Wut (*pectus ... irae tacitae plenum, omnem ferociam in discrimen ipsum certaminis distulerat*), mit einem Wort virtus (*macte virtute*) gegenüber⁷⁰. Sehr vielsagend ist dabei der Hinweis, daß auch in der virtus des Römers verborgene Ansätze zur Wut vorhanden sind, und diese ‚Spurenelemente‘ eine besondere Methode der Beherrschung erfordern. Dies kann nicht wundernehmen, wenn es richtig ist, daß in Rom der vir die Erbschaft des verschwundenen archaischen Wutkriegers übernommen hat⁷¹. Nicht weniger aussage-

⁶⁵ G. DUMÉZIL: Ner- et viro- dans les langues italiques, REL 31(1953) 175–189. VAN OMME: o. c. (Anm. 57) 5 f. NÉRAUDAU: o. c. (Anm. 43) 141, 323–325. Auf die Fülle von Einzelfragen, die mit diesem Problemkreis zusammenhängen, kann hier nicht eingegangen werden. Bemerkt werden soll nur, daß einschlägige Einzelergebnisse DUMÉZILs auch dann gültig bleiben, wenn man sein „System der drei Funktionen“ und den dadurch dem konkreten Material gegenüber erzeugten Systemzwang nicht für richtig hält. Aus eben diesem Grunde bin ich, abweichend von DUMÉZIL, der Ansicht, daß Quirinus von Anfang an u.a. auch Kriegsgott war. Das oben Gesagte gilt in erhöhtem Maße, wenn der Name des Quirinus als *Co-virinus = ‚Gott der Männergemeinschaft‘ zu deuten ist, die mir die richtige Erklärung zu sein scheint. S. dazu Anm. 69.

⁶⁶ G. DUMÉZIL: La religion romaine archaïque, Paris 1966, 210.

⁶⁷ Hora hängt mit hortor etc. zusammen: K. LATTE: Römische Religionsgeschichte. München 1960, 55³. G. RADKE: Die Götter Altitaliens, Münster 1965, 145 s.v. Hora.

⁶⁸ So LATTE: o. c. 113. Das Wort kann entweder mit vis oder mit vir zusammengebracht werden, o. c. 55¹, bedeutet letzten Endes in beiden Fällen „(männliche) Kräfte“ nach Art eines vir, eine an virtus erinnernde Vorstellung.

⁶⁹ Dies ist die heute weithin akzeptierte Etymologie der Namen Quirinus und Quirites. Jedenfalls gibt es keine bessere. S. G. DUMÉZIL: Religion romaine 116, 155³, 165 f., 246. RE Suppl. 9 (1962) s. v. Umbri (G. Radke), 1800, 5 ff. Idem: Die Götter Altitaliens s.v. Quirinus 269. J.-P. BRISSON: Problèmes de la guerre à Rome, Paris-La Haye 1969, 18¹⁶. Der Kleine Pauly, München 1979 s. v. Quirites (K. Z.). Vgl. Noch W. BURKERT, Historia 11 (1962) 361³⁰.

⁷⁰ Die einzelnen zitierten Ausdrücke s. in der Schilderung des Livius 7, 10.

⁷¹ G. DUMÉZIL: Religion romaine archaïque 210. NÉRAUDAU: La jeunesse 324.

kräftig ist die Einbettung des Römers in die Gemeinschaft: Während der Gallier isoliert auftritt, wird der Römer von seinen Altersgenossen bewaffnet und betreut (*armant aequales, Romani ... obviam progressi*), von seinem Heerführer beauftragt (*perge*). Auch dies ist ein Zug, der für die römische *virtus* zumindest bis in die augusteische Zeit charakteristisch bleibt: Sie ist immer gemeinschaftsorientiert⁷² und dies, wie obige Ausführungen zeigen, von ihren Wurzeln an.

Dem Umstand, daß *virtus* historisch das Erbe des Wutkriegerturns angetreten hat sowie ihrer originären Orientierung auf die Gemeinschaft, entspringt das Bedürfnis nach Umgrenzung. Der Gedanke, daß Leistungen des Mannes muts nicht grenzenlos sein können und dürfen, ist eine verbreitete Erkenntnis historisch heller Zeiten. Hier seien nur drei Beispiele angeführt. Schon in Platons Staat wird *ἀνδρεία* als Herrschertugend mit *σωφροσύνη* gepaart⁷³. Der zum Gott gewordene Romulus läßt bei Plutarch seinen Römern als Verhaltensprinzip und Grundlage zukünftiger Größe *σωφροσύνην μετ' ἀνδρείας* zurück⁷⁴. Im Aias des Euripides wird *εὐσέβεια* (= *pietas*) dem grenzenlosen Auskosten des Sieges durch Auftreten auf die Leiche des Besiegten gegenübergestellt⁷⁵. In diesen allgemeineren Gedankenkreis gehört die römische Paarung von *virtus* mit *pietas*. Das spezifisch römische ist dabei die Zusammenstellung gerade dieser Vorstellungen, und zwar in besonders intensiver Ausprägung: Es gab in Griechenland weder für *Andreia* noch für *Eusebeia* einen Tempel. In Rom gab es beides. Dabei sind die Umstände, unter denen der erste, und lange Zeit einzige⁷⁶, Tempel für *Pietas* 181 v. Chr. errichtet wurde, im gegebenen Zusammenhang besonders aufschlußreich. Sie wurde nämlich durch den Konsul und Feldherrn M'. Acilius Glabrio inmitten einer Schlacht gelobt und durch seinen gleichnamigen Sohn, der an der Schlacht auch teilnahm, zehn Jahre später eingeweiht. Es ist möglich, daß *pietas* im gegebenen Fall an eine pietätvolle Tat des Sohnes in der Schlacht erinnern sollte, etwa an die Errettung des Vaters nach Art eines Scipio Africanus Maior oder Licinius Murena⁷⁷. Es gibt aber auch gute Argumente dafür, daß die Vorstellung im Rahmen der zeitgenössischen römischen Außenpolitik zu deuten ist, als politische Losung an die Adresse östlicher Völker, insbesondere der Griechen⁷⁸. Welche Interpretation aber auch immer die richtige sein mag, es muß davon ausgegangen werden, daß das Gelöbnis im Zusammenhang mit einer kriegerischen Tat d. h. einer Tat der *virtus* er-

⁷² BÜCHNER: o. c. (Anm. 7) 149, 162.

⁷³ LIEGLE: o. c. (Anm. 63) 268.

⁷⁴ Plut. Rom. 28, 3. Es ist interessant, daß bei Livius Romulus nur die kriegerische Leistung erwähnt, „*rem militarem colant*“, nichts von einer Beschränkung sagt (I, 16,7). DUMÉZIL: *Religion romaine* 264.

⁷⁵ Eur. Aias 1348:

Agamemnon: Οὐ γὰρ θανόντι καὶ προσεμβῆναί σε χρή;
Odysseus: Μὴ χαίρ', Ἀτρεΐδῃ, κέρδεσιν τοῖς μὴ καλοῖς.
Agamemnon: Τὸν τοι τύραννον εὐσεβεῖν οὐ ῥάδιον.
Agam.: Sollst Du nicht sogar mit deinem Fuß auf seine Leiche treten?
Od.: Freue Dich, Atreides, nicht über ruchlose Vorteile.
Ag.: Es ist nicht leicht für einen Herrscher pietätvoll zu sein.

⁷⁶ LATTE: o. c. (Anm. 67) 239.

⁷⁷ G. WISSOWA: *Religion und Kultus der Römer*, München 1912², 331 S. oben S. 249.

⁷⁸ LIEGLE: o. c. (Anm. 63) 245 f. RE s. v. *pietas* (C. KOCH) 1223, 32 ff. DUMÉZIL: *Religion romaine archaïque* (Anm. 66) 388.

folgt ist, daß hier somit ein Fall von *virtus* + *pietas* vorliegt. Dieses Ensemble erhielt seinen plastischen Ausdruck dadurch, daß unmittelbar neben dem Tempel und zusammen mit ihm auch eine Reiterstatue des Feldherren Glabrio errichtet wurde. Die Darstellung auf dem Pferde bedeutet eine kriegsmäßige Darstellung. Die Statue war zudem vergoldet, die erste in ihrer Art für einen Menschen in Rom überhaupt⁷⁹ – ein glänzendes Mahnmal daran, daß *virtus* und *pietas* zusammengehören.

Zur weiteren Beleuchtung dieser römischen Zusammenstellung wäre ein Suchen nach ähnlichen einschränkenden Zusammenstellungen von *virtus* etwa mit *temperantia*, *moderatio*, *modestia* oder *iustitia* lehrreich sowie deren differentialdiagnostisches Vergleichen mit *virtus* und miteinander⁸⁰. Nicht in letzter Linie mit *clementia*, die auf dem Ehrenschild des Augustus zusammen mit *pietas* neben *virtus* steht⁸¹. Oder mit *disciplina*, die in der Geschichte des Zweikampfes, den der Sohn des oben behandelten T. Manlius Torquatus gefochten hat, in Gegensatz gerät zugleich mit *virtus* und mit *pietas erga patrem* (Liv. 8, 6–7)⁸². All dies ist hier nicht zu leisten. Es darf mit der Feststellung geschlossen werden, daß die Paarung von *virtus* mit *pietas* als römisches Ideal ein gemeinschaftsbildendes Momentum in sich barg und als solches in der Tat ein Grundstein der historischen Größe Roms werden konnte.

Vogelsbergstr. 15
D-35043 Marburg

⁷⁹ Liv. 40, 34, 5 mit P. G. WALSH's Kommentar z. St. (Warminster 1996) S. 154.

⁸⁰ Vgl. BÜCHNER: o. c. (Anm. 7) 148. Ennius ann. 188 f. VAHLEN = 155 JOCELYN. EISENHUT: o. c. (Anm. 7) 30. L. CURTIUS: *Virtus und constantia*, in: *Römische Wertbegriffe* ed. H. OPPERMAN, Darmstadt 1967, 370 f.

⁸¹ J. LIEGLE: o. c. (Anm. 63) 266 ff.

⁸² S. dazu z. B. DUMÉZIL: *Horace et les Curiaces* 13, 15. Ein wesentlicher Unterschied zwischen *disciplina* und/oder *pietas* als einschränkende Grundlage für *virtus* ist leicht erkennbar. *Disciplina* ist eher technischen Charakters und auf Kriegsführung sowie Kampftaktik beschränkt; *pietas* ist eine universelle ideologische Einstellung, die dazu den Hintergrund bildet. Zu ihrem universellen Charakter vgl. Anm. 46.

PÉTER LAUTNER

IAMBlichus' TRANSFORMATION OF THE ARISTOTELIAN *κάθαρσις*, ITS MIDDLE-PLATONIC ANTECEDENTS AND PROCLUS' AND SIMPLICIUS' RESPONSE TO IT¹

A SURVEY

Aristotle bequeathed his followers certain notions that were to be of great importance to posterity. Some of them were taken up and discussed at length in Hellenistic schools, but others escaped notice; *κάθαρσις* belongs to the latter group. This is all the more surprising since the Stoics made considerable effort to demonstrate that passions (*πάθη*) can be tamed by reason. The Stoic ideal of freedom from passions which implies conversion of each passion into *εὐπάθεια* may at first sight have some affinity with the interpretation of *κάθαρσις* which focuses on the ethical importance of emotions for Aristotle.² But a closer look at the peculiar character of the Stoics' overall conception of the soul reveals that any similarity is but mere appearance. It is only among some of the later Neoplatonists that Aristotle's concept regains the significance it once had. By that time it gains a strong ethical emphasis. As far as our evidence allows us to say, the development started in the early imperial age. My aim is to follow the renaissance of this notion in Iamblichus, its antecedents among the Platonists of the early empire and the way Proclus and Simplicius reacted to Iamblichus' attempt. I hope that Professor Ritoók will consider this as an appropriate subject with which to honour him. His latest contribution to explaining the problem of how desire and cognitive activities are interlocked in Aristotle's concept of poetry will serve as an excellent point of reference for this investigation.³ We can now see that the discussion of how desires are involved in, and formed by the watching of tragedies is intimately tied to the account of how understanding and desire to understand contribute to *κάθαρσις*.⁴

¹ This paper owes much to Richard Sorabji with whom I had the opportunity to discuss the whole material in April 1998 at Oxford. It was revised in the summer of 1999 with the support of the Center for Hellenic Studies. But it goes without question that all shortcomings are mine.

² The best recent overview may have been given by S. HALLIWELL: Aristotle's *Poetics*. London 1986, 1998², 184–201.

³ Desire, Poetry and Cognition: A Chapter from Greek Aesthetic Thought, *Acta Antiqua* XXVIII (1996/97) 37–53.

⁴ *Op. cit.*, 49–50.

I

In order to discuss our topic properly it will first be necessary to lay out some of the Hellenistic preliminaries. This section may be taken as presenting certain premises which will be tied together and brought to bear on the issue of *κάθαρσις* in subsequent sections.

The lack of interest in this notion among the philosophers of the Hellenistic age is rather conspicuous. Nevertheless, we shall find sufficient reason both among the Epicureans and the Stoics for not incorporating it into their own theories. The former credited *λόγος* with curing the soul from diseases caused by passions, thus securing a flourishing life. This is all the more possible because emotions are linked to beliefs and pleasant life involves *φρόνησις*.⁵ The Epicurean sage is not free of emotions; on the contrary, he is more susceptible to emotions than the rest of us, but it does not impede him from becoming wise.⁶ The reason for this is that his beliefs are not false and empty. Having right beliefs thus transforms the structure of an emotion which can therefore be beneficial.⁷ For example, anger is commendable if it arises from the insight into the nature of things and from avoiding false beliefs. The abundance of medical analogies suggests that, like the Stoics, the Epicureans also drew a great deal from the therapeutic function of *λόγος*.⁸ The case with the Stoics can be better documented and has greater importance for the present purposes. The dismissal of the notion of *κάθαρσις* can be explained by reference to the difference between Aristotelian and Stoic views on the nature of the soul. At the root of the divergence we undoubtedly find Plato's tripartition of the soul. As is well known, he locates the different parts of the soul to different parts of the body. The modification Aristotle introduces into this conception seems only partial. While sharing with Plato the assumption that the soul is divided into separate parts and the part containing emotions is different from the intellect, he does not assign them to different bodily parts. As a further, far-reaching step, the Stoics do not even allow the lower parts to work independently of the intellect.⁹ Their most important innovation was to massively expand the province of intellect, which was intimately tied to the conviction that the

⁵ Epicurus, *Ep. Men.* 132; Philodemus, *De Ira* XLVII 18–42, XLIX 28–50.8 INDELLI.

⁶ Diogenes Laertius X 117–120 and, concerning natural anger, Philodemus, *De Ira* XXXVI 13–15; XLIX 20–22.

⁷ See the discussion of anger in Philodemus, *De Ira* XXXVII 24–40; XLV 35 ff. INDELLI. J. PROCOPE: 'Epicureans on anger', G. W. MOST H. PETERSMANN–A. M. RITTER (hrsg.): *Philanthropia kai eusebeia*. Festschrift für Albrecht Dihle zum 70. Geburtstag. Göttingen 1993, 363–386, emphasized that in the Epicurean concept the anger of the sage may be remarkably brief and mild – but this is without any reference to the *μετριοπάθεια* theory. For the sage the best way of being angry is not to be angry at all, only to pretend to be, cf. J. ANNAS: *The Morality of Happiness*. N.Y.–Oxford 1993, 199.

⁸ Fr. 221 USENER: Philodemus, *De Ira* IV–V INDELLI. For details, see M. NUSSBAUM: *The Therapy of Desire*. Princeton 1994, 102–140; J. ANNAS: *Hellenistic Philosophy of Mind*. Berkeley 1992, 189–199.

⁹ In the following I shall discuss the early representatives of the school. For present purposes there is no need to discuss Posidonius' return to the Platonic tripartition of the soul or the differences between Zeno and Chrysippus. I am not going to discuss here either whether emotions in Plato are cognitive or not. But even if we accept that there is a cognitive element in them, the difference from Stoic passions or emotions remains decisive as the latter are doubtless propositional.

human soul is unitary, although not necessarily monadic. The main division of the human soul into parts or faculties is the following: it has eight parts, namely the five senses, the part giving heed to voice, the part regulating reproductive capacities, and the reason which controls the rest.¹⁰ The control of reason over the whole soul is decisive. In explaining the arousal of passions the Stoics must rely on this overall picture. Passions are thus defined as perverted judgments or results of such judgments.¹¹ They are intrinsically wrong and products of a malfunctioning reason. Does this imply that the sage who does not have a single false judgment will be deprived of all kinds of emotion? Indeed, the Stoics were frequently accused of making the sage a sort of ascetic lacking all kinds of emotions, but the accusation is entirely unfounded. The sage has emotions, but these are accompanied by right judgments. To distinguish emotion accompanied by right judgments from passions that are unworthy of the sage, the Stoics termed it εὐπάθεια. There are three εὐπάθειαι corresponding to three of the four main types of πάθος: χαρά to ἡδονή, βούλησις to ὄρεξις and εὐλάβεια to φόβος.¹² The fourth type of πάθος (λύπη) has no equivalent εὐπάθεια presumably because the sage is not affected by bad things and therefore he does not have to feel distress by surmising that bad things are present.¹³ Unlike πάθη that are excessive impulses and false judgments, εὐπάθειαι fit the sage whose soul is undisturbed by passions and whose judgments are right. Nevertheless, the early Stoic solution presupposes the unity of the human soul and the dominance of reason therein. One exception may be Diogenes of Babylon, disciple of Chrysippus, who is assumed to have adopted Aristotle's theory of κάθαρσις for his own purposes.¹⁴ If this assumption proves to be correct, then we have a further piece of evidence for his Platonizing tendencies that can be shown in the same testimony, Philodemus' *On Music*.¹⁵ In any

¹⁰ Aëtius, IV 4.4 (SVF II 827); D.L. VII 110 (SVF II 828); Porphyry ap. Stobaeus, *Ecl.* I 350 W. (SVF II 830); Iamblichus ap. Stobaeus, *Ecl.* I 369 W. (SVF II 831).

¹¹ D.L. VII 111 (SVF III 456); Plutarch, *De virt. mor.* 441C, 446F (SVF III 459); Galen, *PHP* IV 1, p.334 M. (SVF III 461), IV 2, p.336 M. (SVF III 463).

¹² D.L. VII 15 (SVF III 431); Lactantius, *Div. instit.* VI 15 (SVF III 437); Cicero, *Tusc.* IV 12 (SVF III 438).

¹³ The definition of λύπη contains the assumption that bad things are present, see Ps-Andronicus, *περὶ παθῶν* I (SVF III 391), Galen, *De Placitis Hippocratis et Platonis* IV 2 (SVF III 463), Stobaeus II 90.7 W (SVF III 397), Cicero, *Tusc.* III 11.25 (SVF III 385). On the reaction of the sage, see Stobaeus II 7, 49.9 W. (SVF III 567). Cicero (*Tusc.* IV 14) claims that the presence of bad things does not affect the sage.

¹⁴ As reconstructed by D. DELATTRE: Philodème, *De la musique*: livre IV, colonnes 40* à 109*, Cronache Ercolanesi XIX (1989) 49: 143; see also R. JANKO: A first join between *P. Herc.* 411 + 1583 (Philodemus, *On Music* IV): Diogenes of Babylon on natural affinity and music, Cronache Ercolanesi XXII (1992) 123–129.

¹⁵ For the case of passions insofar as Diogenes anticipates Posidonius' return to Platonic psychology –, see M. C. NUSSBAUM: Poetry and the passions: Two Stoic views, J. BRUNSCHWIG M. C. NUSSBAUM (eds): *Passions & Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*. Cambridge 1992, 97–150, esp. 115–121. On the other hand, as has been shown by A. BRANCACCI: Diogene di Babilonia e Aristosseno nel *De Musica* di Filodemo, G. GIANNANTONI M. GIGANTE (eds): *Epicureismo greco e romano*. Naples 1996, 573–583, Diogenes relied a great deal on Aristoxenus not only in discussing the features of musical sounds (first book), but also in examining the ethical implications. It proves that Diogenes was ready to accept non-Stoic ideas as well.

case, adherence to the concept of a tripartite soul would make the adoption of the notion of *κάθαρσις* more understandable.

In contrast with the predominantly rationalistic views held by the early Stoics, Aristotle supports the Platonic division of the soul into – though not spatially – different parts. He believes that *κάθαρσις* arises as an emotional response to what we see in tragedies and comedies.¹⁶ While such responses are seen to involve thoughts as well as physiological processes, they are overwhelmingly emotional. That is, *κάθαρσις* cannot function at a purely intellectual level. But it is exactly this feature that allows us to associate it with the virtues of character.¹⁷ This link gains particular significance if we emphasize the educative function of *κάθαρσις*. Accordingly, when watching a tragedy we are not only freed from unnecessary outbreaks of passion, it also teaches us to feel the emotions appropriate for the circumstances. By virtue of *κάθαρσις* we come closer to the emotions of the excellent and virtuous person which are mean states between the extremes relative to ourselves. It helps us acquire a disposition to feel emotions properly which, in turn, is the path to developing a good character. Having appropriate emotional response to conflicts in tragedies and comedies can accustom us to achieve and maintain the proper standard in our choices, which in turn leads towards the mean in emotional terms and hence to practical wisdom and virtue. All this may mean that *κάθαρσις* implies a concord of emotions, that it helps us to arrange emotions properly and without excesses. Aristotle puts forward a theory that virtue of character is an intermediate between two extremes. There is a *ἕξις* which imposes correct measure upon emotions.¹⁸ However, he never termed this mean state *μετριοπάθεια*.

II

It fell to his successors in the Lyceum to construe a more general theory around this notion. On elaborating it their main objective was to contest the Stoic ideal of *ἀπάθεια*. For them emotions are natural and beneficial as long as they are kept within bounds. They are not to be eradicated, for indifference reached in this way deprives us of the pleasant feelings coming from mutual affection. But they are not to be exaggerated either because it would exaggerate grief which is contrary to nature and results from false belief. Excessive emotions would injure us. This is not to say that grief, for instance, is to be dismissed altogether since a moderate feeling of grief is admissible. Emotions remain moderate insofar as reason imposes proper measure

¹⁶ *Poetics* 1341b30, 1342a8–18; it is analogous to medical treatment, see *Politics* 1342a10.

¹⁷ As has been pointed out by R. JANKO: From catharsis to the Aristotelian mean, A. O. RORTY (ed.): *Essays on Aristotle's Poetics*. Princeton 1992, 341–359. In discussing this point I am highly indebted to his findings. The other element, as he stresses, is *διαγωγή* (educative entertainment) whereby we can progress towards intelligence, see p.345.

¹⁸ *Nicomachean Ethics* II 5. The idea that *κάθαρσις* is *συμμετρία τῶν παθημάτων* comes from A. ROSTAGNI: *Aristotele e l'aristotelismo nella storia dell'estetica antica* (Origini, significato, svolgimento della Poetica), *Scritti Minori I*. Torino 1955, 99–109, 276–280.

upon them. And moderation in passions is a virtue.¹⁹ One discordant voice in the choir may have been Aspasius' who, while accepting that there must be a παθητική μεσότης, does not regard it as a virtue. For virtue, he says, must pertain both to passions and to actions. But μεσότης inheres passions only. Some aspects of his wording might hint at contemporary debates over the status of μετριοπάθεια, of whether it is a virtue or just a moderate state of the passions which is preliminary to virtue. The crucial issue may have been to decide whether a moderate state of the passions is sufficient condition for a virtuous life. That is, it had to be clear whether such a παθητική μεσότης necessarily involves virtuous acts, or whether it does not necessitate virtuous acts which therefore must form a separate element in one's virtuous life.²⁰ Thus moderation in passions is not a virtue in itself, but a state resulting from a virtuous life. Aspasius' follower, Alexander seems to try to maintain a similar position. He says some virtue involves the removal of immoderate passions and thus we use virtues for the moderation of certain passions and actions. Thus moderation in passions may be the aim of a virtuous life. He also links moderation in passions to σωφροσύνη that is itself a middle state between bodily distress and pleasure.²¹

Due to the philosophical climate of the age, the notion found its way to the Platonists of the 1st and 2nd century AD as well. This should not come as a surprise for both Plato and Aristotle held very similar views on the constitution of the soul as having distinct parts, one of which contained the emotions.²² Platonist philosophers in the early imperial age were unanimously convinced by the Peripatetic interpretation of Plato's tripartite psychology according to which the tripartition of the soul is based upon a dichotomy of reason and emotion (θυμός). This was the overall scheme within which they treated problems of psychology and ethics.²³ Calvenus Taurus emphasizes Platonic-Peripatetic moderation which leads to the control, but not the

¹⁹ See Cicero, *Tusc.* IV 46; Stobaeus, II 138.19 W.; Plutarch, *Cons. ad Apoll.* 102CD; Pseudo-Plutarch, *De vita et poesi Homeri.* CXXXV, p.38.33-36 (Οἱ δὲ ἐκ τοῦ Περιπάτου τὴν ἀπάθειαν ἀνέφικτον ἄνθρωπον νομίζουσι. τὴν δὲ μετριοπάθειαν εἰσάγοντες, τῷ τὴν ὑπερβολὴν τῶν πάθων ἀναιρεῖν, μεσότητι τὴν ἀρετὴν ὀρίζονται) in *Plutarchi Operum Vol. 5.* ed. Fr. DÜBNER, Paris 1855. Diogenes Laertius also applies the term when discussing Aristotle's ethics in V 31.

²⁰ Aspasius, in *EN*, 55.7-28, with παθητική μεσότης in 13-14.

²¹ *Quaest.* IV 24, 146.15-19, 147.9-10; 27, 154.6-7.

²² Although Plato could also have been invoked on the side of the early Stoics since in the *Phaedo* he seems to side with those who want to eradicate the passions. I owe this point to J. DILLON in *Alcinous. The Handbook of Platonism.* Translated with an Introduction and Commentary by J. DILLON, Oxford 1993, 188. The development of the notion in the early Imperial age has been discussed by J. DILLON: "Metriopatheia and Apatheia": Some reflections on a controversy in later Greek ethics', J. P. ANTON-A. PREUS (eds): *Essays in Ancient Greek Philosophy II*, Albany, NY, 1983, 508-517, repr. in J. DILLON: *The Golden Chain*, Aldershot 1990. He thinks to my mind rightly that Plutarch misrepresented Chrysippus' position by ignoring the notion of εὐπάθεια. But he seems to have shared this failure with all of the philosophers in the early Imperial age who criticised the Stoic position. On the relation between Aristotelian ethics and Middle Platonism, see P. L. DONINI: *Tre studi sull'aristotelismo nel II secolo D.C.* Torino 1974, 63-125. He suggests that Plutarch could not rely directly on Aristotle's *EN*, and also points to the parallels between Plutarch's *De virtute morali* and Alcinous' *Didaskalikos*.

²³ For a clear analysis of the fusion of Peripatetic and Platonist ideas in the interpretation of Plato's psychology, see P. A. VAN DER WAERDT: *Peripatetic soul-division, Posidonius and Middle Platonic moral psychology*, GRBS 26 (1985) 373-394.

destruction of anger and contrasts it with the Stoic ἀναλγησία.²⁴ He refuses to equate lack of anger with insensibility and recommends a moderate amount of such emotions. Maximus of Tyre claims that reason puts measure into emotions whereby virtue comes about, with happiness as a result.²⁵ Alcinous also defends moderation in passions against insensibility.²⁶ He is also influenced by the Aristotelian notion of moral virtue as a mean state for, similarly to Alexander, he assumes that virtues render us moderate in passions. The Neopythagorean texts, probably written in this period, display a similar attitude towards moral virtue: it is a kind of μετριοπάθεια.²⁷ They contested ἀπάθεια on the grounds that it is not only inaccessible to human beings, but also useless. It deprives the soul of the enthusiasm and desire for the good.²⁸ The main target, of course, is the Stoic theory, but we have to bear in mind that the first Pythagorean communities may also have preferred ἀπάθεια. In contrast, for Metopos the virtues issue from passions and after having come about they conjoin them again. This can only mean that a virtuous life involves, and is accompanied by, certain types of passions all the time. Two passions, pleasure and pain, gained particular importance. Unfortunately, we do not know how they argued for their case, but the result is clear: moral virtue is a middle between pleasures and pains. To put it otherwise, virtue is a concord of pleasure and pain between the two extremes, ἀπάθεια and ἐμπάθεια.

But the most important witness is Plutarch of Chaironea, one of the two authors of this period who connected virtue as moderation in passions and κάθαρσις. He must have had wide access to the writings of earlier philosophers and handbooks in which the matter was discussed in different depth.²⁹ His treatise *On Moral Virtue* wheels out a whole range of Aristotelian arguments against the Stoic theory of ἀπάθεια and concludes that virtue is a kind of mean. Quantitatively, virtue is a mean state conceived of as a harmonic middle between extremities, but qualitatively it is a

²⁴ Ap. Gellius, *NA* I 26.10-11. He seems to take ἀναλγησία and ἀναισθησία to mean the same. See also K. PRAECHTER's entry 'Tauros' in *RE* II 5.1, cols. 58-68, esp. 62-63. Cf. also Apuleius: *De Plat. et eius dogmate* II 5.228. I owe this reference to M.-L. LAKMANN: *Der Platoniker Tauros in der Darstellung des Aulus Gellius*. Leiden 1995, who discusses the passage on pp. 41-45. μετριοπάθεια is also examined here, although she seems to assume that the theory was held by the Peripatetics unanimously.

²⁵ καὶ μετρεῖ μὲν ὁ λόγος, μετρεῖται δὲ τὰ πάθη {καὶ τὸ μὲν σοφίαν} τοδὲ ἐξ ἀμφοῖν ἔργον εὐδαιμονία, *Diss.* 27.7.122-124 Trapp. See also 1.7. The emphasis is on μετριοπάθεια as an ethical norm, contrasted with the life of the intellect, see S. LILLA: *Introduzione al Medio platonismo*. Roma 1992, 91.

²⁶ *Didaskalikos* XXX 5-6, 184.20-36 H. See also the notes by J. DILLON: *op. cit.* 1993, 188-189, 196.

²⁷ See Archytas, *De educ.* 2, 41.16 Th.; Metopos, *De virt.* 2, 120.24, 121.12 Th.; Theages, *De virt.* 1, 191.28; 2, 192.11 Th. The relevant texts have been discussed by F. BECCHI: *L'idea della metriopatheia nei testi pseudopitagorici: a proposito di una contraddizione nello Ps.-Archita*, *Prometheus* XVIII (1992) 102-120.

²⁸ Diotogenes, *De regn.* 2, 79.9-11 Th.; Metopos, *De virt.* 2, 121.7-8 Th.

²⁹ The question of Plutarch's reading list is still open. Although not without predecessors, F. H. SANDBACH: *Plutarch and Aristotle*, *ICS* VII (1982), 207-223, concluded that there is no firm evidence to show that Plutarch had direct acquaintance with *Nicomachean Ethics*. Donini also points out (*op. cit.*, 70) that it is improbable that Plutarch had direct access to *EN* or *EE*. But he draws attention to the striking similarities between *MM* and Plutarch's *De virtute morali* (p. 72 ff.).

sort of αὐτοτελὴς ἀκροτής of reason.³⁰ Although the qualitative sense with which Plutarch endows the concept may reflect Stoic, and perhaps Platonic, views, the greatest influence is exerted by the Peripatetic theories. The evidence may be that in interpreting the Stoic doctrine as prescribing that emotions are to be weeded out Plutarch contrasts it with the Peripatetic notion of μετριοπάθεια.

“For as in the realm of sound musical art produces consonance, not by doing away with the deep low and the shrill high notes; and in the case of body, medical art produces health, not by the removal of heat and coldness, but by the proportionately quantitative admixture of the two; so in the soul moral character (τὸ ἠθικόν) is produced when equity and moderation (μετρίότης) are engendered by reason in the affective (παθητικὴ) faculties and activities.”³¹

(tr. by W.C. Helmbold, slightly modified)

Moderation in passion is also considered as a special virtue which is accompanied by moderation in anger (πραότης).³² In all the ethical works, Plutarch seems to be resolute in his support of μετριοπάθεια.³³ We also have to see that μετριοπάθεια is reached by the interference of reason into the matters of the affective faculties. It is, then, not a self-regulating mechanism of these faculties that opens the way towards virtue. This assumption may be regarded as a compromise with Stoic doctrines, but also as a faithful adherence to Plato's account of the different parts of the soul and their corresponding virtues towards the end of *Republic IV*. On the other hand, the medical analogy may suggest that we can count on the appearance of the term *κάθαρσις* in this context. The question is how to join it with μετριοπάθεια which is the upshot of the intervention of reason.

In the work on the cheerfulness of soul, when comparing the benefits and harms coming from without with those whose source is in our soul or body, Plutarch makes it clear that the only thing which can impart calm to life is the soul which is purified from evil acts and purposes.³⁴ But calm of soul is regarded as the state of mind people generally hope to attain. Along with the imperturbable and undefiled

³⁰ 444D. See M. PINNOY: Het begrip “Midden” in de ethica van Plutarchus, *Zetesis*. Album amicorum ... aan E. de Strycker. Antwerpen 1973, 224–233. He detects Platonic influence in the discussion of the mean in terms of musical sounds.

³¹ De virt. mor. 451F.

³² De cohib. ira 458C; De frat. amore 489C; Adv. Col. 1119C. The meaning of πραότης as moderation in anger can be derived from Aristotle *EN IV* 5, 1125b26–31.

³³ For a general overview of the notion of ἀπάθεια in the early Imperial age, see M. SPANNEUT: *Apatheia* ancienne, *apatheia* chrétienne. I^{re} partie: L' *apatheia* ancienne, *ANRW II* 36.7, 4642–4717. He believes that Plutarch and Apuleius wavered in their support of μετριοπάθεια. To confirm it in Plutarch, he points mainly to the *Lives* where ἀπάθεια of the protagonists is a kind of *exemplum*. In the ethical treatises, however, Plutarch prefers μετριοπάθεια. On μετριοπάθεια among the Middle Platonists, see also S. LILLA: Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism. Oxford 1971, 101–108. He points to the triadic scheme in Alcinoüs where μετριοπάθεια stands between ἀμετριοπαθής and ὑπερπαθής, see *Didasc.* 184.24–30 II.

³⁴ De tranq. an. 477A–B: ψυχὴ καθαρεύουσα πραγμάτων καὶ βουλευμάτων πονηρῶν. Especially in the Epicurus, calm (γαλήνη) refers to tranquillity of mind, cf. *Ep. Her.* 83; fr. 425 USENER. See also *De cup. div.* 524C; *Quaest. conv. VII* 693D; *Praec. ger. reipub.* 814B.

character, then, freedom from baleful acts and purposes signals the end which is proper to a flourishing life. Such life involves virtue. Discarding detrimental passions and purposes is therefore a prerequisite of the virtue of character which, as we have seen, is nothing but μετριοπάθεια. This might indicate that moderation in passions requires purification which may therefore occur at the level of emotions only. Alas, Plutarch does not specify the way we can attain a virtuous character through κάθαρσις, but so much may be obvious that he ascribed a crucial role to the Aristotelian notion in the effort to reach our main objective, namely happiness.³⁵

However, we have another source for the possible link between κάθαρσις and μετρίότης. Gellius makes mention of a certain Platonist from Crete who praised drunkenness. His case might have been founded upon the *Republic* where Plato stresses the importance of common symposia where the Guards can enjoy the company of one another and develop intimate relationships. Such symposia, like those in Sparta, were not without consumption of wine. But, we must add, the Guards are supposed to drink in moderation; just like in Sparta, drunkenness is forbidden in the ideal state of Kallipolis.³⁶ Further support to this claim may be taken from the *Laws*. But here Plato also advocates moderate drunkenness in controlled situations and lists three benefits which moderate consumption of wine can provide: /1/ training to resist pleasure and desire, overcoming pain and distress and producing courage, /2/ test of character and behavior, /3/ safeguards correct education by leading the youth towards virtue.³⁷

As a response to such claims by the Cretan Platonist, Gellius summarizes the views expounded by other Platonists on the issue. As in other cases, his main source must have been his teacher Calvenus Taurus. Relying on *Laws* I 637A14–648A2 and II 666A12–671B6 he specifies three advantages of the moderate use of wine. They differ from the benefits recorded by Plato in some respects. The most important difference is that for Gellius one advantage is that moderate drunkenness helps us bring to light passions from the depths of our soul that are concealed by some respectful shame. Thus being lit up by wine can contribute to virtue insofar as it enables one to heal and set right excessive desires without facing serious danger in evoking them. To justify this claim Gellius takes Plato to say that no one can be self-controlled (*continens*, ἐγκρατής) and temperate whose life was not tested in the midst of errors and pleasures. To become virtuous everybody has to experience and overcome such temptations. This idea will be explored later on by Iamblichus. Although curing passions with the aid of wine is not called κάθαρσις, Gellius' description fits the process

³⁵ These ideas are reflected in a treatise published by H. DAIBER: Ein bisher unbekannter pseudo-platonischer Text über die Tugenden der Seele in arabischer Überlieferung, *Der Islam* 47 (1977) 25–42. He thinks the Greek original is from the period before Plotinus. The example quoted there also recalls Plutarch.

³⁶ *Rep.* III 398e6–7; 403e4–6.

³⁷ I 649D7–E2; II 652B3–653A3, 670E1. For an analysis of these passages, see E. BELFIORE: Wine and *catharsis* of emotions in Plato's *Laws*, *CQ* n.s. 36 (1986) 421–437, with the remark that these passages may have been important for Aristotle when developing the notion of *catharsis*. For further references see *Platon. Nomoi I–III*. Übersetzung und Kommentar von K. SCHÖPSDAU. Göttingen 1994, 249 ff.

very well. Its aim is σωφροσύνη (*temperantia*) which, as we shall see, will be closely related to μετριοπάθεια by later Platonists.³⁸

III

Before turning to Iamblichus we should briefly consider Plotinus' contribution. He does not seem to add too much to the picture painted by his Middle Platonic predecessors. The only innovation he introduces may be the distinction of two sorts of virtues. Greater virtue enables us to meet the Platonic requirement of assimilating to god, as we know it from the *Theaetetus*, while lesser virtues help us conduct life in the polis. People possessing greater virtues necessarily have the possibility (δυνάμει) to acquire the lesser virtues as well, those, however, who have the lesser virtues only, do not necessarily have the greater.³⁹ In all probability, this does not mean that one can acquire greater virtues without previously having the lesser. To understand the passage, we should bear in mind that δύναμις is used in two senses: /1/ a child is potentially capable of using geometrical skills, although he has not acquired them yet, /2/ the sleeping geometer does not use this skill actually, though he has already acquired it. It seems that in this case we should think of the second meaning. Those who have the greater virtues possess the lesser as well, but do not actually use them.⁴⁰ This is corroborated by another passage where Plotinus claims that those who have greater virtues do not really need lesser, civic virtues, though they could easily acquire them, while people lacking greater virtues possess the lesser in a deficient way only.⁴¹ The civic virtues encompass passions and are a measure which forms the matter of the soul; they are made like the measure in the intelligible world and contain traces of the highest good which dwells there.⁴² In short, they are images of the intelligible measure. It is in virtue of their being image that lesser, πολιτικά virtues impose measure onto our desires and, in general, moderate our passions and set us free

³⁸ Gellius NA XV, II 5, Vol. II 128.28–32 Hosius: si qui penitus in his adfectionem cupiditatumque errores inessent, quos aliquis pudor reverens concelaret, ea omnia sine gravi periculo, libertate per vinum data detegi et ad corrigendum medendumque fieri oportuniora. Adfectio and cupiditas translate πάθος and ἐπιθυμία. H. TARRANT in 'Platonic interpretation in Aulus Gellius', GRBS 37 (1996), 173–194, correctly notes that Gellius' account here mirrors Taurus' arguments faithfully. This notion of κάθαρσις could not be taken directly from the medical writers who used the term to denote purgation. Sextus makes mention of purgatives which do not only take away the ill humours from the body, but along with the humours they eliminate themselves too (PII I 206, II 188). But Gellius is not describing κάθαρσις in terms of throwing up which may well be a result of drunkenness.

³⁹ *Enn.* I 2; on their reciprocal implication (ἀντακολουθήσις), see esp. 7.1–3, 10–12.

⁴⁰ See I 2.7.23–27.

⁴¹ I 3.6.14 ff. I owe the reference to Richard Sorabji.

⁴² That passions form the matter of virtue is a doctrine widely held by earlier thinkers, cf. Plutarch, *De virt. mor.* 440D; Aspasius, in *EN* 42.40–42 and the Neopythagorean Metopius, *De virtute* p.119.8 (τὰ δὲ πάθη τῆς ἀρετῆς ὕλα· περὶ ταῦτα γὰρ καὶ ἐν τούτοις ἡ ἀρετή) in H. THESLEFF (ed.): Pythagorean Texts of the Hellenistic Period. Åbo 1961 (= Stobaeus, *Anth.* I 1, 115, p.71.16 Hense). For the latter reference I am indebted to P. KALLIGAS, ΠΛΩΤΙΝΟΥ, ΕΝΝΕΑΣ ΠΡΩΤΟΣ, ΑΡΧΑΙΟ ΚΕΙΜΕΝΟ, ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ, ΣΧΟΛΙΑ. Athens 1994, 195–196, who also draws attention to the importance of μετριοπάθεια in the Middle Platonic ethics, of which we may have a faint echo here.

of false beliefs.⁴³ They are capable of achieving this by being determined and exempt from what are beyond measure and limit. Although the concept of moderation may testify to acquaintance with Aristotelian theories, Plotinus does not seem to have had a first hand knowledge of the theory we find in the *Nicomachean Ethics*, let alone its Middle Platonic applications.⁴⁴ His account of the virtues has been formed essentially by his reading of Plato's *Republic*.⁴⁵

After this brief outline of the development of these notions we can now turn to Iamblichus. It has already been noted that he must have been familiar with the Aristotelian notion of *κάθαρσις*.⁴⁶ But he preserves it in a transmuted form to meet the requirements arising from his overall theory of the human soul. He uses the term in a broader sense than Aristotle, for he applies it also to describe purification of the intellect or of the whole soul from influences disturbing its contact with higher entities. Issued from the transcendent Soul which in turn comes from the Intellect, the human soul strives to return to its origin and all kinds of bodily interference can only hinder or slow down the way back. This view reflects Plato's position in the *Phaedo*. No one could deny that Iamblichus made extensive use of the notion. His intellectual hero, Pythagoras purged his intellect and whole soul with music and various pursuits.⁴⁷ In this sense it is only through philosophy that we can purify our soul and attain perfect virtue.⁴⁸

But there is an interesting and more specific application which leads us back to Aristotle and the Middle Platonists. Iamblichus accepts the account of the *Timaeus* that our soul consists of three faculties.⁴⁹ Although we receive reason from the god, the divine origin on its own does not constitute rational rule in the soul. There is a possibility of conflict between reason, spirit and appetite, which means that the two non-rational faculties are also endowed with a sort of autonomy.⁵⁰ And this is where the Aristotelian *κάθαρσις* comes in. The notion may have seemed to Iamblichus flexible enough to utilize it for his own purposes. The adoption of the Platonic tripartition of the soul could help him apply and extend this notion in any case. Iamblichus regards the restriction of *κάθαρσις* to tragedy and comedy too narrow and extends the

⁴³ I 2.2.15 17: μετροῦσαι τὰς ἐπιθυμίας καὶ ὅλως τὰ πάθη μετροῦσαι καὶ ψευδεῖς δόξας ἀφαιροῦσαι.

⁴⁴ Porphyry seems to adhere to the same doctrine, cf. *Sent.* 32, p.23.4-12 LAMBERZ. For further references, see LAMBERZ's app. crit.

⁴⁵ As has been noted by L. GERSON: *Plotinus*. London-N.Y. 1994, 199.

⁴⁶ E. g. J. BERNAYS: Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über die Wirkung der Tragödie. Breslau 1857, 158-163; M. POHLENZ: Die griechische Tragödie. Göttingen 1954², 488.

⁴⁷ *Vit. Pyth.* XVI 68.1-3, 70.15-17; XXV 110.4 5. Elsewhere he also advocates such views, cf. *Protr.* 65.7-8; *Comm. Math.* 26.146 (where he is talking about purification of the immortal soul paralleled with the intellect investigating objects proper to it). See also *Myst.* I 12, 41.18-42.5 Des Places.

⁴⁸ *Protr.* 13, p.96.10-13 Des Places.

⁴⁹ *Protr.* 5, p.61.12 ff.: τρία τριχῇ ἐν ἡμῖν εἶδη κατ'ὥκισται, τὸ μὲν ὃ λογιζόμεθα, τὸ δὲ ὃ θυμούμεθα, τρίτον δὲ ὃ ἐπιθυμούμεν. See also Stobaeus, *Ecl.* I 369.10 ff. W. (ὅτι τριῶν ὄντων τῶν τῆς ψυχῆς εἰδῶν ἢ μερῶν, φροντικῷ θυμικῷ ἐπιθυμητικῷ); *Anth.* I 4.9 (θυμός, ἐπιθυμία, λόγος, p. 258.16 II). There is no evidence that Iamblichus endorsed the view of the *Timaeus* that the parts of the soul are spatially different too.

⁵⁰ *Prot.* 5, p. 61.23-27.

theory to invocations and obscenities in religious rituals. Such rites involve setting up phalli and uttering obscenities.⁵¹ We become acquainted with obscenities through foul language and this is the proper way to get rid of them.⁵² These acts and utterances should not be banned in rituals – as they should not be prohibited in comedies either. Their purpose is to purify our whole soul, not only its rational part. They can help us, mature citizens, to acquire the skill of mastering our psychic activities and, consequently, control our deeds. In a discussion whose aim is to defend pagan rituals Iamblichus states that – however briefly – we have to experience harmful passions to get rid of them or to avoid them in the future. The medium through which to experience them are tragedy, comedy and religious rituals respectively:

“The powers of human emotions that are in us become more violent if they are hemmed in on every side. But if they are briefly put into activity and brought to due proportion, they give delight in moderation (μετρίως) and are satisfied and, purified (ἀποκαθαίρονται) by this means, are stopped by the aid of persuasion (πειθώ) and not by force. For this reason, by observing others' passions (πάθη) in both comedy and tragedy, we can check our own passions, make them more moderate (μετρίωτερα) and purify them. So too in holy rites, when we watch and hear vile things we are freed from the harm that derives from them in actuality.”⁵³

(trans. by R. Janko, slightly modified)

The therapy, Iamblichus goes on to say, consists in using such things so that we can moderate the harmful impacts attached to the soul at birth and can detach ourselves from them. For the present purposes, the by far the most important mark of the passage is that Iamblichus explicitly connects *κάθαρσις* of excessive passions to moderation. The aim of *κάθαρσις* is to cure the soul, moderate harmful impacts and, ultimately, set us free of the chains of this world and leave them behind. Passions are therefore not to be wiped out utterly since they can delight us if we are capable of bringing them to due proportion. They are not to be suppressed by force either – sometimes this may be an impossible task anyway –, rather we do better to moderate and soothe them by persuasion. The task of persuasion, then, is to put a stop to the excessive spread of emotions. This may lead to the right exercise of emotions which can make them moderate. As persuasion involves reason there is a possibility for reason to intervene in emotional matters. But we should not believe that the situation is always like this. In watching tragedies and comedies, for instance, we do not nec-

⁵¹ Iamblichus, *De Mysteriis* I 11, 38.14-15, 39.3-4.

⁵² *De Mysteriis* I 11, 39.10-11. The extension of the notion has been discussed by R. SORABJI: *Animal Minds and Human Morals*. London Ithaca N.Y. 1993, 187-188. He also draws attention to the contrast with Porphyry's theory which I am not going to discuss here. I 12 can also be taken as a response to Porphyry's criticism of invocations.

⁵³ *De Mysteriis* I 11, 39.14-40.8 Des Places, also quoted by BERNAYS (*op. cit.*, 160) who demonstrates the Aristotelian provenience. The passage reveals another affinity with the Aristotelian theory, namely that comedies are supposed to include obscenities and invectives, but only in order to help spectators rid themselves of such behaviour, see *Pol.* VII 1336b13-24, quoted by JANKO: *op. cit.* in n.17, p. 353.

essarily persuade ourselves or others by the aid of arguments on a certain issue, on the necessity of soothing our emotions in a particular situation. Our response to what we see on the stage may be entirely emotional and spontaneous. Iamblichus thus combines two accounts on how to handle excessive emotions. Purification of passions can occur in two ways: either by persuasion which involves reason, or by watching tragedies or comedies and by taking part in rites which stir up emotional reactions. Iamblichus also explains why we need emotions. Delight alone is not sufficient reason for approving them. The main reason seems to lie in religious practices. Invocations (κλήσεις) themselves also require πάθη. Although they enable the priests to purge their soul of passions and to free of the world of generation, there are emotions attached to them. This is not to say that invocations turn gods into impure beings subjected to all kinds of affection. Instead, they direct us to divine purity – and they do it in virtue of involving emotions.⁵⁴ Only when reaching such a divine state can we rid ourselves of emotions.⁵⁵

Further evidence for the close link between moderation in passion and κάθαρσις is offered in the *Pythagorean Way of Life*. Iamblichus describes how his philosophical hero, Pythagoras practiced moderation in passions and accepted the Aristotelian doctrine of the mean.⁵⁶ At first glance this may seem odd. However, he is not the only author to forge stories such as this one. By attributing these views to Pythagoras, Iamblichus could rely on a long-standing tradition as some Pythagoreans before him had no scruples about ascribing the doctrine of moderation in passions to their spiritual ancestor.⁵⁷ Thus, there were highly respected authors to follow. But the main point is that he accepted this attribution because it seemed to fit in with his own views. Both κάθαρσις and μετριοπάθεια are assigned a proper place in his conception of morality. His scattered remarks on ethical theory indicate that moderation in passions may have a role in completing a virtue of a particular kind.⁵⁸ First we can turn to the *Theologoumena Arithmeticae*, a work not written by Iamblichus, but one which nevertheless reflects his own views. Four kinds of virtue are listed there, each having three aspects. Insight (φρόνησις) evokes quick sensibility of the body and luck in external matters, temperance corresponds to bodily health and good fame, courage goes with bodily strength and power (δυναστεία) and justice is accompanied with beauty

⁵⁴ *De Mysteriis* I 12, 41.17–42.5. Invocations (κλήσεις) must be distinguished from evocations (προσκήσεις) as the latter do not involve emotions: it is not by the aid of passions that evocations connect priests to gods, cf. I 12, 42.6–7. See also V 6, 206.17–19; X 7, 293.6–8.

⁵⁵ This may be the influence of Stoic ideas, as has been pointed out by R. SORABJI: *op. cit.*, 188.

⁵⁶ ἀσκήσαι δὲ φασιν αὐτὸν καὶ τὰς μετριοπάθειας καὶ τὰς μεσότητος, *VP* XXVII 131.9. See also the note to this passage in Iamblichus, *On the Pythagorean Way of Life*. Text, translation and notes by J. DILLON and J. HERSHBELL. Atlanta 1991, 151.

⁵⁷ See Nicomachus, *Introductio Arithmeticae* I 14.2, p. 37.1 Hoche (μετρίότης καὶ εὐπρέπεια); Pseudo-Archytas *De Educ.* II p.41.15–18 (quoted by Stobaeus, *Anth.* I 1.106, p. 57.4–5 H) in H. THESLEFF (ed.): *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*. Åbo 1961.

⁵⁸ On Iamblichus' ethics see also D. P. TAORMINA: *Le δυνάμεις dell'anima. Psicologia ed etica in Giamblico*, H. J. BLUMENTHAL E. G. CLARK (eds): *The Divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods*. London 1993, 30–48. She draws attention to the definition of σωφροσύνη as a kind of symmetry and concord of the different δυνάμεις of the soul (p. 40).

of body and friendship.⁵⁹ Along with this fourfold division, derived from Plato's *Republic IV*, there is still another Neoplatonic division of virtues which ranks them. At the bottom of this grade of virtues are the physical excellences, followed by moral, civic (πολιτική) and purificatory (καθαρτική) virtues, with theoretical virtues on the top.⁶⁰ If this grade of virtues can be attributed to Iamblichus with certainty – which may well be the case – then it offers further evidence for his view that political and moral virtues necessarily involve moderation in passions. Another problem is to find correspondence between the two divisions. While insight may correspond to theoretical virtue, it is by no means clear whether temperance (σωφροσύνη) perhaps alludes to civic and moral virtues. One passage in the *Life of Pythagoras* suggests that it does. There we are told that the youth should attain temperance because this is the age when desires are at their strongest.⁶¹ Furthermore, in the letter on σωφροσύνη to a certain Arete, quoted by Stobaeus, Iamblichus claims that this virtue has to deal with the pleasures, but disregards them.⁶² It seems that σωφροσύνη has the same function as μετριοπάθεια in other texts and – we shall anticipate it now – in Proclus. As Iamblichus says in this letter, the immoderate force of the passions distorts our humanity and drags us to a non-rational, disordered and bestial nature.⁶³ Temperance must check the passions by moderating them. As he adopts not only the Platonic tripartition of the soul, but also the unity of cardinal virtues expounded at the end of *Republic IV*, Iamblichus stresses that virtues must be in concord. There is one harmony or concord that suits each virtue together in the way that they can blend with one another.⁶⁴ Thus temperance can also contribute to the well-being of the whole soul. As Iamblichus says, all three parts of the soul should be in concord and well ordered. The order and proper arrangement of these parts lead to the right distribution of primacy. Recalling the *Charmides*' definition of temperance that it is nothing but doing one's own, the distribution itself proves to be a kind of temperance which has many forms.⁶⁵ This means that the Peripatetic theory of moderating the passions was fitted into the framework of Iamblichus' overall vision of the soul and, therefore, into

⁵⁹ *Theol. Arithm.* 25.7–12 De Falco. Quick sensibility (εὐαίσθησις) comes from *Timaeus* 76D2, see also *Protr.* 2, p. 43.1 Des Places.

⁶⁰ See *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, text établi par L. G. WESTERINK et traduit par J. TROUILLARD avec la collaboration de A. Ph. SEGONDS, Paris 1990, 26.30–36 with n. 221 on p. 76. The author is not known. He may have written this introduction in the second half of the 6th century, but he may also have relied on Iamblichus. The idea of a hierarchy can be traced to Plotinus (I 2) and Porphyry (*Sententiae* 32). I think that καθαρτική ἀρετή refers to the purification of the soul from all kinds of bodily influences, not to the special case involving emotions which is the domain of moral and civic virtues. At the bottom of this notion lies Plato's description of κάθαρσις in the *Phaedo*.

⁶¹ *VP V* 23.18 ff.

⁶² Stobaeus, *Anth.* I 4.45 (p. 270.11–16 H). That σωφροσύνη is concerned with desires is confirmed also by the Pseudo Aristotelian *Divis. Arist.* 17b6 MUTSCHMANN.

⁶³ Stobaeus, *Anth.* I 4.46 (p. 217.3–6 H): ὅλως γὰρ ἡ τῶν παθῶν ἄμετρος ἐπικράτεια οὐδὲ ἀνθρώπους ἐφίησιν εἶναι τοὺς ἀνθρώπους. πρὸς δὲ τὴν ἀλόγιστον αὐτοὺς ἔλκει φύσιν καὶ θηριώδη καὶ ἄτακτον.

⁶⁴ Stobaeus, *Anth.* I 4.49 (271.24–272.3 H).

⁶⁵ *Charmides* 161B5–6. Iamblichus *ap.* Stobaeus *Anth.* I 4.9 (p. 258.13–259.4 H), esp.: καὶ τούτων ἡ τοῦ ἄρχειν τε καὶ ἄρχεσθαι ἐν δέοντι γινόμενη διανομή σωφροσύνη ἂν εἴη πολυειδής. We must also note that this definiton of temperance (τὰ ἐαυτοῦ πράττειν) is to be found in *Republic IV* as definition of justice.

his overall concept of morality. Linked to the notion of *κάθαρσις*, this theory can account for a life worthy of good citizens.

What we see in Iamblichus, then, is the survival of Peripatetic notions, partly in Pythagorean disguise, embedded into a Platonic frame. The application of Peripatetic theories does not seem peripheral, rather they constitute the core of an ethical theory – partly inherited from Plotinus – which tries to account for the possibility that emotions can be civilized and thus should not be eradicated right away. They are of use and significance insofar as we lay stress upon the ways of getting on in everyday life.

IV

With Iamblichus, it seems, the tradition of blending Peripatetic theories into Platonic ethics reached its final point. Not that later Neoplatonists were unacquainted with *On Mysteries* or *Pythagorean Way of Life*; on the contrary, they refer to these works many times.⁶⁶ But most of them seem to have preferred the complete banishment of the tragedies and comedies from the ideal state. This had considerable impact on their view of emotions as well. Although it was generally held that emotions do not have an intrinsic value for those striving towards the proper end, namely the return of the soul to where it was taken from, they accepted that emotions have a role in earthly life. Although emotions are inherently evil and there is little chance of curing them, there must be a way of handling them. Nevertheless, perfection of life involves attempts to be free of all kinds of emotions; they cannot help us on the way back to our spiritual origin. The shift of emphasis may be best illustrated by a passage from Proclus:

“For education is purification (*κάθαρσις*) of immoderate passions or, more properly speaking, the way from moderation in passions (*μετριοπάθεια*) to freedom of passions (*ἀπάθεια*), insofar as reason does not feel sympathy any more, only moderately, but is disturbed by all kinds of pollution coming from the passions.”⁶⁷

If education aims at finding the way in which emotions can be expelled from the soul, then moderation of emotions by any means – whether by force or by persuasion – is only of temporary significance. On the whole, this opinion on the process of purification does diverge from Iamblichus’ view. One difference may be that Iam-

⁶⁶ On the influence of *De mysteriis*, see the introduction by É. Des Places to his edition of the work, pp. 21–27; the influence of the *Vit. Pyth.* can be documented, for example, in Proclus’ *in Remp.* and in Marinus’ *Life of Proclus*.

⁶⁷ <καὶ γὰρ παιδεία> κάθαρσις ἐστὶ ἀμετρίας παθῶν, καὶ πολλῶ μᾶλλον ἢ ἀπὸ μετριοπαθείας εἰς ἀπάθειαν ὁδός, μηκετὶ τοῦ λόγου συμπάσχειν μὲν, ἀλλ’ ἀμετρίως ἐθέλοντος, πάντα δὲ τὸν ἐκ τῆς τῶν παθῶν μολυσμὸν ἐκτινασσομένου, *De Prov.* 27.9 BOESE. The Latin text runs as follows: *et enim paideia (id est eruditio) est purgatio immensurationis passionum et multo magis que in impassibilitatem a mediocritate passionum via, non adhuc ratione volente compati quidem, sed mediocriter, omnem autem funem passionum exuente*. See also *In Remp.* I 105.9 Kroll.

blichus lays considerably more emphasis on the stage involving *μετριοπάθεια*. Another is that the twofold aspect of the purification of passions – either by persuasion or by immediate emotional response through tragedies, comedies and religious rites – is replaced with an account which stresses that it should be achieved solely by the intervention of reason. In Proclus moderation in passion is still given the role of arranging our emotions, but the link to tragedies and comedies we can observe in Iamblichus has disappeared entirely. With this, the connection with *κάθαρσις* has also not been taken for granted either.⁶⁸ The innovation, however, is embedded into Proclus' metaphysical scheme not randomly, but deeply.

The best evidence for the re-evaluation of the notion of moderation in passions is to be found in the lectures on Plato's *Republic*. Not surprisingly, it emerges in passages that deal with tragedies, and has the special appeal of being set within Proclus' defense of Plato against charges by Aristotelians.⁶⁹ In the section on Plato's notion of poetic art and its species he lists ten problems, the second of which concerns the prohibition of tragedies and comedies in Plato's state. He seems to paraphrase an objection to Plato's theory when saying that it was absurd to forbid tragedies and comedies since by means of these we can satisfy the emotions in due measure and thus we can keep them in check for education by curing the troublesome element in them. The ultimate source of the objection is Aristotle, though Proclus mentions other defenders of the literary genres as well, even if not by name.⁷⁰ Tragedies and comic poetry may help us expiate emotions that are neither to be satisfied, nor to be expelled altogether. Instead of being suppressed, emotions need some incitement in due course. The central notion in Proclus' view is expiation (*ἀφοσίωσις*). As Bernays has shown, it refers to an effort of dealing with emotions without satisfying them entirely.⁷¹ It cannot be ruled out that the term comes from an Aristotelian context, but it is remarkable that, although clearly drawing on Aristotelian sources, Iamblichus does not use the term or its cognates. It might well be that the term was added to the dispute by Proclus or his teacher, Syrianus. It could be that the account recorded by Proclus contains reference to some theory centered on the concept of *μετριοπάθεια*.

Proclus' criticism rests on his own convictions that, being the source of disorder, tragedies and comedies should not be allowed to play any role in the ideal city.

⁶⁸ Proclus' procedure may be linked to his attempts to reconcile Plato and Aristotle, cf. A. SHEPPARD: *Studies on the 5th and 6th Essays of Proclus' Commentary on the Republic*. Göttingen 1980, 111.

⁶⁹ As has been emphasised by A. SHEPPARD: *op. cit.*, 105.

⁷⁰ *In Remp.* I 49.13–20. The passage has been discussed by J. BERNAYS: *op. cit.* 164–165, and by R. JANKO: *op. cit.* 347. Bernays believes that Proclus drew from Aristotle's lost examination of *κάθαρσις*, while JANKO – together with ROSTAGNI: *op. cit.*, 285 – assumes that Proclus drew on Aristotle's *On Poets*, although – as he makes it clear elsewhere (R. JANKO: *Aristotle's Poetics*. Indianapolis 1987, 175) – the attribution is conjectural. V. ROSE lists the passage as belonging to Aristotle's lost dialogue entitled *περὶ πολιτικοῦ*, see *Aristotelis quae ferebantur librorum fragmenta*. Coll. V. ROSE, Leipzig 1886, fr. 81. In any case, in Proclus there is no support of any of these assumptions. Against the attributions of the passage to various, but now lost, works of Aristotle, see the cautious remarks by A. SHEPPARD: *op. cit.*, 110–111.

⁷¹ *In Remp.* I 42.10–16. In the Appendix 14 of his *op. cit.* (pp. 199–200) BERNAYS depicts the development of the term and traces occurrences of the same meaning in Plato (*Leg.* VII 752D; *Phaedo* 61A; *Ep.* VII 331B). He renders it as "Abfinden". It must be added that the term was also used in religious sense, to mean completing a rite, see Hermias, in *Phaedr.* 68.1–2 Couvreur. ROSTAGNI: *op. cit.*, 103, n. 1, also thinks that the term is not free of religious connotations, and refers to *Phaedrus* 242C.

However, for reasons that are both obvious and practical, emotions cannot be denied to have a room in it.

“It is clear that we should beware both of tragedy and of comedy for they imitate all kinds of characters and impress the spectators with pleasure. We do it in order that in inducing the pliable element of the soul to feel sympathy with them, their appeal does not fill the life of the youth with harmful impacts coming from imitation (μίμησις) and, instead of expiating the passions moderately (μετρίας ἀφοσιώσεως), they implant into the souls a habit (ἔξις) which is bad, hard to cleanse and obliterates the one and the simple (τὸ ἐν καὶ τὸ ἀπλοῦν), and – as a result of its love for all sorts of imitations (μιμήματα) – emphasizes that which is opposite to them [*scil.* the one and the simple]. Thus, these kinds of poetry are directed especially towards the element in the soul which is most exposed to passions; comedy, inducing fondness for pleasure and leading to unnatural laughter, tragedy, training fondness for distress and dragging down to base lamenting. Both nourish the emotional element in us (τὸ παθητικόν) and the more they complete their proper function, the more they can [affect us]. Although we shall also affirm that the politician ought to find a way of relieving (ἀπεράσεις) these passions, though not in order to have a tendency to cling to them, but rather to bridle and smooth suitably (ἐμμελῶς) the excitements caused by the emotions. We think therefore that in addition to the manifold (ποικιλία), these arts of poetry involve also immoderation in luring out those passions and are far from being useful for expiation (ἀφοσίωσις). For expiation is not excessive (ἐν ὑπερβολαῖς) but smooth the activities and retain only a small similarity to those which they expiate.”⁷²

Proclus’ intention, then, is to separate tragedies and comedies from ἀφοσίωσις. The effort implies also a change of terms since instead of κάθαρσις we find ἀφοσίωσις and ἀπέραςις. The shift may be due to the fact that κάθαρσις was intimately tied to poetical theories and its use in a new situation would have made the impression that Proclus was unable to break away from the context of poetical works. We have seen that Iamblichus made use of κάθαρσις and its cognates in similar context. On the other hand, κάθαρσις seems to lack the striking connotation which ἀφοσίωσις carries: the reference to the effort to get done with the feeling. The idea of moderation in passions is also discernible in the account because we read that the politician has to rely on it as an element which can be useful in settling civic matters. Purification, therefore, must have some relevance to the acquisition of civic virtues. The passage is full of allusions to μετριοπάθεια as a possible result of expiation, whereas tragedies and comedies do not lead to this state of mind.⁷³ The main reason why Proclus agrees

⁷² In *Remp.* I 50.2–26. In line 18 the mss. give ἀπέρανσις which BERNAYS amends to ἀπέραςις. The emendation was accepted by KROLL as well. The term ἀπέραςις comes from the medical writers and its meaning is similar to κάθαρσις, see App. 15 in BERNAYS, *op. cit.*, 200. Cf. also Iamblichus, *De Myst.* III 9, 119.15 DES PLACES. Along with ἀφοσίωσις, BERNAYS considers ἀπέραςις as the positive result of the Neoplatonic interpretations of the Aristotelian notion of κάθαρσις.

⁷³ See μετρίας at 50.6, ἐμμελῶς at 50.21, οὐκ ἐν ὑπερβολαῖς at 50.26.

with Plato in banishing tragedy and comedy is typical of his overall outlook. He assumes that both tragedy and comedy are capable of implanting into the youth a habit which disregards the one and the simple and prefers the manifold instead, which involves immoderation as well. But unity and simplicity are divine attributes. Virtue implies a kind of simplicity which fits best to the god himself.⁷⁴

This is a full-blooded Neoplatonic reasoning which may, however, contain a Stoic element as well. The remark that virtue is simple recalls Plutarch's account on the different conceptions of virtue among the Stoics. We are told that some Stoics, notably Zeno of Citium and his disciple, Aristo of Chios taught that virtue is essentially one, although it has many aspects.⁷⁵ In addition, Proclus shares Plato's conviction, expounded in *Republic III*, that imitation is not allowed to the guardians and should be banned from the city because it distracts them from their true task.⁷⁶ But despite his resolute criticism of tragedies and comedies, Proclus seems to admit that relieving of passions is useful in civic life. That is, while rejecting purification by way of tragedies and comedies, he leaves open the possibility for another type of purification. To see how he accounts for it we have to turn to another passage in the essays on Plato's *Republic*.

In other matters, then, Proclus seems to be more faithful to Iamblichus since he too links moderation in passions with temperance. In discussing the parts of the soul and the virtue appropriate to them, he distinguishes two aspects which could be applied to each part. Either it dominates (ἄρχων) or is dominated (ἀρχόμενος). To begin from below, appetite (ἐπιθυμία) can only be dominated. If dominance functions properly appetite has the virtue of temperance. In this way, on returning to reason it can measure desires of its own.⁷⁷ But to reach this state appetite needs habituation and education. As it stands, the whole concept is colored by a Neoplatonic idea according to which things are determined by a threefold scheme: "procession" (πρόοδος), "return" (ἐπιστροφή) and "rest" (μονή). Each thing proceeds from itself to multiplicity and then returns to itself while its essential character remains the same. "Return" is thus the tendency to maintain the essential feature. In the soul, the appetitive part "returns" to reason because – after all – the whole soul originated in the Intellect, of which the reason in us is the trace. Measurement of desires is therefore to be seen as imposing rational mark on them. Much the same description applies to the spirited part of the soul. Spirit (θῦμος) can be seen in two respects: it can rule or can be ruled. If it rules the corresponding virtue is courage, but if it is ruled then it may be given the possibility to have temperance. Similarly to appetite, spirit also shows temperance when desiring the measures that come from reason.⁷⁸ In both cases, then, we find close link between temperance and measurement of desires.

⁷⁴ See, in *Remp.* I 49.26–27.

⁷⁵ Plutarch, *De virt. mor.* 440E–441A. They are listed together with Menedemus of Eretria, a disciple of Stilpo.

⁷⁶ 394E–398B.

⁷⁷ In *Remp.* I 212.11–12: καθ' ἣν μετρεῖ τὰς ἐαυτῆς ὀρέξεις ἐπιστρεφομένη πρὸς τὸν λόγον.

⁷⁸ In *Remp.* I 212.15–20 (αὐτὸς ὀρέγεται τῶν ἀπὸ τοῦ λόγου μέτρων παιδευθεῖς), cf. 23–24; 211.18–19; 214.2.

But we must be aware that this is not the type of μετριοπάθεια theory we find in some Middle Platonists and Peripatetics. There is no explicit evidence that for these authors moderation in passions consists of using measures coming from reason. Although it cannot be ruled out that this may have been the case with Plutarch and his fellow-Platonists, the texts available to us are silent on this issue. By contrast, the term ἐπιστρεφομένη clearly suggests that Proclus viewed temperance in terms of the return of the lower parts of the soul to reason. This may be a decisive mark in Proclus' account. He thinks that moderation is acquired if reason imposes measures onto our emotions. Iamblichus may have borne similar things in mind when talking about persuasion as one of the means leading to κάθαρσις and, through it, to moderation. But he also allowed the emotional part of our soul to possess a spontaneous movement initiated by tragedies and comedies, as well as by religious festivities, whereby it can rid itself of excessive emotions. Spontaneity does not involve intervention by reason. By contrast, Proclus denies this kind of spontaneous element to our emotional part. As a result, what remains for him is to emphasize the rational side of purification, that is to point to persuasion as grappling with the task of purifying our souls of excessive emotions. The reason for this is that the "return" to the rational part of our soul must be achieved with the aid of rational means. As the spontaneous response of our emotional faculty to the plot we see on the stage cannot be regarded rational *tout court*, it is persuasion alone that has to help us soothe our passions and return to our true self (πρὸς ἑαυτόν). In fact, Proclus seems to connect ἐπιστροφή with persuasion when claiming that reason is responsible both for returning to itself and for persuading us to moderate our passions.⁷⁹ All in all, Proclus may have rejected tragedies and comedies not only to remain faithful to the letter of Plato's text, but also to dovetail the notion of moderation into his overall scheme of the threefold activity of all beings. As we have seen, Iamblichus did not incorporate his account of purification by means of tragedies and comedies into this overall framework. He may have relied on another scheme, that the rational part of the soul pervades the other faculties to the extent that they also come to have rational marks.⁸⁰ It is by virtue of this influence that, for example, sense-perception is capable of reverting to itself, which results in perceptual awareness. As a pure speculation, one can surmise that thanks to the influence of reason emotions might contain a cognitive element. But in the lack of clear textual evidence, this is nothing but sheer conjecture.

As far as our sources permit us to say, Simplicius may have been the most important exception to the entirely negative attitude towards emotions among the late Neoplatonists after Proclus. His commentary on Epictetus' *Handbook* contains a remarkable suggestion as to how to tame emotions of young people. He voices that on occasion we should give way to mad desires in order to be cured of them.⁸¹ The whole passage draws heavily on medical terminology and I think Stanhope's translation – or rather paraphrase – stresses this point particularly well.

⁷⁹ See *In Remp.* I 121.20–22 (αἰτίος ... τοῦ πειθηνῶς γενέσθαι: "responsible ... for having persuaded those who are persuaded"). Note that Kroll's app. crit. indicates that the text is corrupt.

⁸⁰ See Ps.-Simplicius, in *De Anima* 187.35–39 Hayduck, *CAG* XI.

⁸¹ *In Epict. Ench.* XXXV 453–455 Hadot. Youth is especially faced with the danger of passions, cf. XLVI 37–43.

"And for the same Reasons, may wise Educators of Youth, do not think themselves oblig'd to be always thwarting the Inclination of those under their Charge; but sometimes connive at their Follies, and give them a loose; there being no way so effectual for the purging of their Passions, as to let them sometimes be indulged, that so the Persons may be cloyed, and nauseate, and grow sick of them."⁸²

"Thus Health, and Power, and Preferments, very often there to the prejudice of vicious Men, and there are sent partly in vengeance to scourge them for their past Follies, and partly as Chastisements to reduce them; that when they have given a swinge to their Appetites, and gorged themselves with criminal Pleasures, they may at last grow sick of them, throw off their ill Humours, and become reformed men."⁸³

By attributing a positive role to giving free rein to emotions when they cannot be bridled otherwise, Simplicius seems to have come closer to Iamblichus' position. In his account, again, *kátharsis* is connected to moderation in passions. He also adds that just because they allow their pupils to indulge in excessive passions we cannot blame the teachers of corrupting them; on the contrary, all this happens for the sake of the good.⁸⁴ Actually, the only point of difference is that Simplicius does not mention comedies and tragedies as means of purification. In this, he seems to side with Proclus. On the other hand, the description of how to give ground to passions lacks any kind of reference to the Proclean theory of the return to reason. One reason may be that the introductory character of the commentary does not necessitate a delving into the intricacies of late Neoplatonic metaphysics. But we may also assume that Simplicius viewed the purification of passions – although he did not designate the phenomenon in this way – as not to be subsumed under the sphere of this basic triad.⁸⁵ Whenever he makes use of *ἐπιστροφή* and its cognates, he does it in a context different from the purification of excessive passions. At one point, he makes a small di-

⁸² Epictetus His Morals with Simplicius His Comments. Made *English* from the *Greek* by George STANHOPE, London 1694, pp.290–291. The Greek runs as follows: Διὸ καὶ οἱ παιδαγωγοῦντες καλῶς οὐ μέχρι παντὸς ἐναντιοῦνται ταῖς τῶν παιδῶν ὀρέξεσιν, ἀλλ' ἐνδιδόασιν πολλάκις καὶ συνεργοῦσιν ἐνίοτε, ὥς μὴ δυναμένης τῆς ψυχῆς ἐκεῖνης ἐξεμέσαι τελῶς τὰ τοιαῦτα πάθη, εἰ μὴ ἐνεργήσῃ ποτὲ κατ' αὐτὰ καὶ κορεσθῇ τῆς ἐνεργείας (XXXV 455–459 HADOT)

⁸³ p.389 (XXXVIII 611–615 H. with *kátharsis* – rendered as "throw off their ill Humours" – on line 614 H.). The Greek: Οὕτω δὲ καὶ ὑγιεῖται καὶ δυναστεῖται βλάπτουσι καὶ μᾶλλον τοὺς κακοὺς, καὶ αἱ μὲν κολαστικῶς, αἱ δὲ κατὰ τιμωρίαν δίδονται, ἵνα διὰ τῆς ἐπιτριβῆς τῶν παθῶν κορεσθέντες ἐξεμέσωσι ποτὲ τὴν ἐμπάθειαν καὶ πρὸς κόλασιν λοιπὸν καὶ κάθαρσιν ἐπιτῇδῃσι γέγονται.

⁸⁴ XXV 459–460 H.

⁸⁵ We might speculate as to whether this feature can serve as evidence for the date of the treatise: whether it was written in Alexandria – as K. PRAECHTER mistakenly believes (Simplikios, *RE* IIIA,1, 206–210) – or in Harran – as I. HADOT assumes in her *La vie et l'œuvre de Simplicius d'après des sources grecques et arabes*, in: Simplicius. Sa vie, son œuvre, sa survie. Berlin–N.Y. 1978, I 39, esp. p. 28 (earlier, she was doubted its date, cf. *Le problème du néoplatonisme alexandrine: Hiéroclès et Simplicius*. Paris 1978, 33–43). The absence of Proclean influence may not, however, be decisive evidence for the earlier date. I. HADOT proves that Simplicius was influenced by Damascius in many points, cf. the introduction to her *Simplicius. Commentaire sur le Manuel d'Epictète*. Leiden 1996, 69–114. Here (pp. 8–24) she also discusses other hypotheses (by A. Cameron and Ph. Merlan) on when and where Simplicius composed the text.

gression when saying that the goal of education is to enable the soul of the pupils to return to itself.⁸⁶ Education is by discourse (λόγοι), as Simplicius says, and aims not only at avoiding influences from external things, but also at turning away from the passions in our soul and, in general, from the body.⁸⁷ This is not to say that purification does not have the purpose of getting closer to a state completely free of passions, only that Simplicius did not conceive it in terms of progression from, and reversion to reason. But it is subordinated to the greatest task of our soul: to return to itself, which also involves a return to real being and to the common forms of λόγος which are lodged in the soul purified of images.⁸⁸ That is, purification of excessive passions is a prerequisite for our soul to return to its origin. On the other hand, similarly to Iamblichus and Proclus, he also connects relieving of excessive passions with temperance, but without developing this point further.⁸⁹ For him, to overcome passions is the task of ἐγκράτεια.⁹⁰

To conclude, it remains unclear whether Simplicius accepted Iamblichus' interpretation in all respects. At any rate, his description of how to soothe emotions lacks the element of persuasion by reason that we find in Iamblichus and, with much more emphasis, in Proclus.⁹¹ The constant allusion to κάθαρσις, however, might allow us to infer that he attached importance to the spontaneous response by our emotional faculties.⁹² He does not reject them altogether for certain emotions are justified insofar as they aim at a natural way of life fitting in with reason.⁹³ It is here that moderation in passions can have a role to play. But however moderate our passions may be, they can give way to disease.⁹⁴ The best remedy is ἀπάθεια. In any case, Simplicius seems to accept that purification of emotional excess can happen by virtue of the spontaneous motion of the emotional part of the soul and this can lead to a life better suited to the requirements of reason. But this in turn indicates an – at least partial – adherence to Iamblichus' views and at the same time may also hint at a small dissent from Proclus' doctrines.

Hungarian Academy of Sciences
Research Group for Classical Studies
H-1364 Budapest P.O. Box 107

⁸⁶ XX 2–4 H. Following the general assumption Simplicius states that ἐπιστροφή involves abandoning all extraneous things (XXXIII 4; XLVI 8–9 H.).

⁸⁷ XL 18–21 H. As discourse can be inner and silent – an allusion to *Theaetetus* – Simplicius writes in passages 83–84 that καθαίρων ἐαυτὸν τῇ μετὰ τῆς σιωπῆς εἰς ἐαυτὸν ἐπιστροφῇ.

⁸⁸ LXVI 44–46 H: κεκαθαρμένος ἀπὸ τῶν εἰδῶλων ἤδη καὶ τῆς σκιᾶς τῶν ὄντων, εἰς ἐαυτὸν καὶ τὸ ὄντως ὄν καὶ τὰ κοινὰ εἶδη τοῦ λόγου τὰ ἐν ἐαυτῷ ἐπιστρέφεται. This implies return to god, LXXI 39–40 H.

⁸⁹ XXXV 460–461 H. He defines σωφροσύνη as σωτηρία καὶ ὑπεροχή τοῦ ἐν ἡμῖν φρονούντος.

⁹⁰ XVI 14–15 H.

⁹¹ Persuasion is a rational activity, see XXXVII 170 H.

⁹² Of course, κάθαρσις occurs many times in the sense of general purification of all kinds bodily involvement, cf. XL 83–84; XXXVIII 713–714 H.

⁹³ See VII 138–139: ὁρέγεσθαι μὲν καλὸν ἐστὶν ἀπαθείας καὶ τῆς κατὰ φύσιν πρεπούσης τῷ λόγῳ διαγωγῆς.

⁹⁴ LXI 20 H, cf. VII 139–140 H.

ULRICH LUFT

... STATUAS DICIS ... NHC VI 69 (28)

ANMERKUNGEN ZUM BILDGEDANKEN IM HELLENISTISCHEN ÄGYPTEN

ZSIGMOND RITOÓK SEPTUAGENARIO

Zu dem Corpus Hermeticum,¹ das in der Gedankenwelt des christlichen Abendlandes eine wichtige Rolle gespielt hat,² gehört der Logos teleios,³ aus dem das Titelzitat und der Anstoß zu den nachfolgenden Ausführungen genommen ist. Die Schrift geht auf ein griechisches Original zurück, von dem Zitate bei Lactantius, Kyrillos, Johannes Lydos und Stobaios, sowie im magischen Papyrus Mimaut erhalten sind.⁴ Die vollständige lateinische Übersetzung des Traktates zeigt gegenüber der fragmentarisch erhaltenen griechischen Version wesentliche Abweichungen.⁵ Entsprechend der Bedeutung des Textes müssen wir mit mehreren voneinander unabhängigen Überlieferungssträngen rechnen.

¹ Das Thema hat schon PH. DERCHAIN, L'authenticité de l'inspiration égyptienne dans le « Corpus Hermeticum », in: RHR 161 (1962) 186–187 in einem weiteren Zusammenhang behandelt. Die *imago dei* hat F. DAUMAS, Le fond égyptien de l'hermétisme, in: Gnosticisme et monde hellénistique, (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, 27), Louvain-la Neuve: Université Catholique de Louvain, 1982, 13–14, sich auf DERCHAIN berufend, gesondert hervorgehoben. Das Ziel der vorliegenden Studie ist jedoch nicht die Beweisführung, daß ein Bildwerk im alten Ägypten für lebend angesehen wurde, sondern eine Reflexion darüber, warum der koptische Übersetzer an dieser Stelle das Wort *τοῦτο* anstelle des griechischen Lehnwortes *ζικων* verwendet hat. – Die grundlegende Bearbeitung der Texte des Corpus Hermeticum wird A. D. NOCK A.-J. FESTUGIÈRE: Corpus Hermeticum, tome I II,² Paris: Les Belles Lettres, 1960, verdankt.

² NOCK–FESTUGIÈRE: Corpus Hermeticum, I, 264–275 für den Logos teleios, überliefert bei Augustinus, Pseudo-Augustinus und Lactantius und danach wieder im 11. Jh. zunächst als Hinweis auf Hermes und umfangreicher im 12. Jh.; Marsiglio Ficino mußte bekannterweise 1463 seine Platonübersetzung unterbrechen, um das frisch gefundene Corpus Hermeticum zu übersetzen, vgl. dazu J. ASSMANN: Ägypten – eine Sinngeschichte, München–Wien: Hanser, 1996, 478 und K. RUDOLPH: Die Gnosis, Leipzig: Koehler und Amelang, 1977, 31.

³ Der lateinische Text bei NOCK–FESTUGIÈRE: Corpus Hermeticum, I, 296–355. Eine Synopse der griechischen und lateinischen Parallelen des koptischen Textes hat J.-P. MAHÉ: Hermès en Haute-Égypte II (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section: „Textes“, 7), Québec, Canada: Les presses de l'Université Laval, 1982, 152–207 vorgelegt.

⁴ Siehe NOCK–FESTUGIÈRE: Corpus Hermeticum, I, 275–277; J. BRASHLER–P. A. DIRKSE–D. M. PARROTT, in: The Nag Hammadi Library in English³, ed. by J. M. Robinson, New York–Köln–Kopenhagen: Brill, 1988, 330–331.

⁵ Siehe MAHÉ: Hermès II, 36.

Ein Teil des Logos teleios wurde auch ins Koptische übersetzt und bildet offensichtlich einen neuen, in sich abgeschlossenen Traktat, der ohne Titel in die gnostische Bibliothek von Nag Hammadi aufgenommen wurde und bis auf wenige Lücken dort vollständig erhalten ist. Der neugeschaffene Traktat begründet mit dem gewagten Gleichnis der Vereinigung eines Paares die Notwendigkeit des dualistischen Mysteriums. Die Dualität wird auf die Kategorien gläubig – ungläubig, Wissen – Nicht-Wissen, sterblich – unsterblich, gut – böse ausgedehnt. Dem folgt die Schöpfung des Menschen, die Kreation der Götter und die auf Ägypten bezogenen Textstellen des Logos. Der Bezug scheint einer der Gründe dafür gewesen zu sein, eine solche Teilübersetzung zu schaffen. Die koptische Übersetzung war aber auch deshalb notwendig geworden, weil trotz aller Anstrengungen der unterschiedlichen Administrationen die griechische Sprache in Ägypten nicht genügend verbreitet gewesen ist.⁶ Denn die Übersetzung eines solchen Textes zielt eindeutig auf eine ausschließlich Ägyptisch sprechende Gruppe außerhalb der Bannmeile von Alexandria.⁷

Die ägyptischen Gnostiker waren offensichtlich der Ansicht, daß wenigstens dieser Teil des Logos zu den gnostischen Schriften zu zählen sei. Denn für das bessere Verständnis der die Gnostiker umgebenden Welt waren auch Schriften nicht-gnostischer Herkunft in die Kodizes aufgenommen worden. Unter dem gleichen Vorzeichen ist auch die christliche Schrift des Sylvanus, eines weniger bedeutenden Nachfolgers des Origines,⁸ den gnostischen Traktaten zugefügt worden.⁹ Eine der grundlegenden Quellen der christlichen Gnosis ist der Evangelist Johannes, dessen Apokryphon im

⁶ Vgl. das Schülerostrakon von Narmuthi im Fajum aus dem 2. Jh., wo der Schüler nicht Griechisch schreiben will und in Demotisch protestiert, doch ein griechisches Wort in den Text aufnimmt, mit dem er seine Aversion unterstreichen will: *bn jw=j sh wjnn sh kjj-dd j,jrj.j* στῶν „Ich schreibe nicht Griechisch, anders gesagt, ich bin halsstarrig“, siehe E. BRESCIANI: Ostraka demotici da Narmuti, Pisa: Giardini, 1983, 10 11; auch die hübsche Anekdote aus den Apophthegmata patrum, wo Apa Poimen plötzlich Griechisch spricht, obwohl er nach dem Text „Griechisch nicht konnte“, siehe G. ZOEGA: Catalogus codicorum copticorum manu scriptorum qui in Museo Borgiano Velitris adservantur, Roma, 1810, 319c. Vgl. auch den abwertenden Gebrauch von ἑλλήν z. B. bei Schenute, ad philosophum gentilem, in: Sinuthii Archimandritae vita et opera omnia, ed. J. Leipoldt (CSCO, 42/2), Louvain 1960, 44 45: ΟΥΝΟΥΖΑΛΗΝ Η ΟΥΖΑΙΡΕΤΙΚΟΣ ΖΗΤΕΚΑΧΙΑ ΕΗΝΤΑΠΙΣΤΙC ΗΜΑΥ «Es gibt einen Hellenen oder Häretiker in der Kirche, dessen Glaube nicht dort ist».

⁷ Zur Rolle Alexandrias in der hellenistischen Welt vor und nach Christi Geburt wird damit in keiner Weise bestritten. Alexandria würdigen A. BERNAND: *Alexandrie la grande*, Paris, 1966 und P. M. FRASER: *Ptolemaic Alexandria*, Oxford, 1972, etwas gedämpfter P. GREEN: *Alexander to Actium*, London: Thames&Hudson, 1993, 160; für die nachchristliche Zeit A. K. BOWMAN: *Egypt after the Pharaohs*, British Museum Publications, 1986, 204 233.

⁸ J. ZANDÉE: *The Teachings of Sylvanus* (Nag Hammadi Codex VII, 4) (Egyptologische Uitgaven, VI), Leiden: NINO, 1991.

⁹ Der gnostische Hintergrund des Kodexes VI wird von den Bearbeitern in ihren Einleitungen abgelehnt, siehe *The Nag Hammadi Library in English*¹, 289: „It has been assumed that this tractate is gnostic. But that view has been based more on its presence in the Nag Hammadi library than on the text itself.“ (PARROTT: *The Acts of Peter and the Twelve Apostles*); 296 (PARROTT: *The Thunder: Perfect Mind*); 305 (PARROTT: *Authoritative Teaching*); 331: „It seems better to suppose that the codex may not have had its origin among Gnostics.“ (BRASHLER DIRKSE PARROTT: *Asclepius* 21 29). Dem letzten zusammenfassenden Urteil ist der christlich-gnostische Traktat (VI, 4: *The Concept of our Great Power*) entgegenzuhalten, das S. 311 Williams als solchen kennzeichnet, vgl. auch RUDOLPH: *Die Gnosis*, 51.

Konvolut von Nag Hammadi eine zentrale Stellung erhalten hat.¹⁰ Der Beginn des kanonischen Johannes-Evangeliums weist deutlich diese Richtung.¹¹

Die Einordnung der koptischen Übersetzung des Logos unter die gnostischen Schriften wird von der Forschung nicht geteilt.¹² Auch werden nachweislich ägyptische Traditionen in der Gnosis kaum akzeptiert.¹³ Die Forschung macht einen wesentlichen Unterschied zwischen den hermetischen und den gnostischen Texten,¹⁴ doch kann damit kaum die Verbindung des Logos, wie seine Aufnahme in die gnostische Bibliothek zeigt, zur Gnostik in Frage gestellt werden. Wird im allgemeinen die Gnosis als ein Produkt des syrisch-palästinensischen Raumes angesehen, bei dessen Formung Ägypten hermetisch ausgeschlossen wird, so wird ein gewisser Einfluß Ägyptens auf die hermetischen Schriften geduldet.¹⁵

Der Logos teleios ist nach dem Muster der griechischen philosophischen Literatur als Dialog angelegt. Hermes Trismegistos, dessen Ableitung aus der ägyptischen Tradition nicht anzuzweifeln ist,¹⁶ unterrichtet Asclepius,¹⁷ unter dessen Namen die lateinische Version des Traktates bekannt ist. Allgemein wird der Dialog in das dritte nachchristliche Jahrhundert datiert,¹⁸ weil der kirchliche Schriftsteller Lactantius (Ende 3. Jh. n. Chr.) schon aus dem Traktat zitiert und der magische Papyrus Mimaut, der um 300 datiert wird, das Schlußgebet der griechischen Version des Textes wiedergibt.

In einem Abschnitt über die Gottähnlichkeit des Menschen erklärt Hermes Trismegistos seinem Schüler Asclepius die Schöpfung des Menschen.¹⁹ Der Mensch ist von besonderer Art: *ἡτὰρ ὡς ἐβόλῃ 2ῃ οὐρανὸν ἐθεογάγῃ* «Er, scil. der Mensch, ist aus einer heiligen Materie entstanden».²⁰ Er bildet sich wie Gott, der Herr des Alls,

¹⁰ Das Apokryphon Joannis ist im Konvolut dreimal vertreten, siehe F. WISSE: The Apocryphon of John, in: The Nag Hammadi Library in English³, 164.

¹¹ Siehe vor allem Th. H. TOBIN, in: The Catholic Biblical Quarterly 52 (1990) 252–269; eine entgegengesetzte Position bezieht G. NEYRAND, in: Nouvelle revue théologique 106 (1984) 59–71, bes. 64–66 zu „logos“.

¹² Siehe vor allem RUDOLPH: Die Gnosis, 291–304.

¹³ Stellvertretend für die Gnosis vgl. das Thomasbuch, s. U. SCHOENBORN, in: Gnosisforschung und Religionsgeschichte (Fs. K. Rudolph), hrsg. v. H. Preisler und H. Seiwert, Marburg: diagonal-Verlag, 1994, 267: syrische Thomastradition; ich hatte im gleichen Band für die gleiche Stelle eine Herleitung aus ägyptischen Gedankengut vorgeschlagen, S. 167–174.

¹⁴ G. FOWDEN: The Egyptian Hermes², Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1992, 5: „What exactly the grouping together of three Hermetic texts at the end of N.H.C.VI signifies is for the time being controversial.“

¹⁵ Vgl. D. WILDUNG: Imhotep und Amenhotep (MÄS, 36), München–Berlin: Deutscher Kunstverlag, 1977, 100. FOWDEN: The Egyptian Hermes, bes. 31–44.

¹⁶ J. D. RAY: The Archive of Hor (Texts from Excavations, 2), London: Egypt Exploration Society, 1976, 159–160. Siehe auch L. KAKOSY: Hermes and Egypt, in: Fs. Griffiths, London, 1992, 258–261.

¹⁷ Asclepius wird mit dem ägyptischen Imuthes, oder Imhotep, dem Sohn des Schöpfergottes Ptah von Memphis, einem vergöttlichten Menschen gleichgesetzt. Vgl. WILDUNG: Imhotep und Amenhotep, 88–109.

¹⁸ MAHÉ: Hermès, 48 mit der einschlägigen Literatur.

¹⁹ Zur Wertung der Stelle siehe J. ASSMANN: Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur (Urban-Taschenbücher, 366)², Stuttgart–Berlin–Köln: Kohlhammer, 1991, 51.

²⁰ NH VI 69 (12)–(13): *de mundissima parte naturae esse prognatum*. BRASLER DIRKSE-PARROTT, in: The Nag Hammadi Library¹, 333 beziehen die Stelle auf die Götter, doch Asclepius spricht vorher unzweifelhaft über den Menschen, NH VI 69 (1) (7). Das Suffix *q* in Zl. (9) ist m. E. auf den Men-

Götter: **ΝΘΕ ΓΑΡ ΗΠΙΩΤ ΠΧΟΕΙΣ ΗΠΤΗΡῲ ΕΨΤΑΜΙΕ ΝΟΥΤΕ· ΤΑΙ ΤΕ ΘΕ ΖΩΩῲ ΟΝ ΗΠΡΩΜΕ ΠΕΙΖΩΟΝ ΕΤΖΙΧῆ ΠΚΑΖ ΝΡΕΓΜΟΥ· ΠΑΙ ΕΤΤΝΤΩΝ ΑΝ ΕΠΝΟΥΤΕ· ΝΤΟῲ ΖΩΩῲ ΟΝ· ΨΤΑΜΙΕ ΝΟΥΤΕ** «So wie der Vater, der Allherr, Götter²¹ schafft, ist dies auch wiederum die Art des Menschen, des sterblichen Lebewesens auf Erden, dessen, der Gott nicht gleicht, Götter zu schaffen».²² Die Klammer ist die Erinnerung des Menschen an seine Herkunft aus dem Göttlichen, die ihn dazu befähigt: **ΟΥ ΜΟΝΟΝ ΥΡῆ ΝΟΥΤΕ ΑΛΛΑ ΨΤΑΜΙΕ ΝΟΥΤΕ**. «Er ist nicht nur Gott, sondern er schafft Götter».²³ Die Schöpferkraft stammt von Gott: **ΕΛΦΗΜΕΤΕ ΕΤΕΙΝΟΘ ΝΘΟΜ** «da er diese große Kraft erhalten hat».²⁴ Er ist mit Gott eines Wesens: **ΠΕΤΕ ΝΡΩΜΕ ΔΕ ΣΩΝΤῆ ΗΜΑῲ ΠΕ ΠΙΝΕ ΝῆΝΝΟΥΤΕ** «Das, was die Menschen schaffen, ist das Wesen²⁵ der Götter».²⁶ Schließlich schafft der Mensch auf der Erde Götter: **ΤΑΙ ΤΕ ΘΕ ΖΩΩῲ ΗΠΡΩΜΕ ΕΨΤΑΜΙΕ ΝΟΥΤΕ ΖΙΧῆ ΠΚΑΖ ΚΑΤΑ ΠΕΦΕΙΝΕ**. «Dies ist die Art des Menschen, wenn er Gott auf der Erde nach seinem Wesen schafft»,²⁷ so wie Gott den Menschen geformt habe. Der Text ist leider nicht so eindeutig an dieser Stelle, doch ist der Zusammenhang mit der heiligen Materie (ὕλη) nicht zu übersehen. Die Aussage über die Schöpfung von Göttern gibt Asclepius hinsichtlich des Geschaffenen Anlaß zu der etwas bangen Frage: «Du sprichst doch nicht etwa über Statuen?» **ΜΗ ΕΚΨΑΧΕ ΑΝ ΤΟΥΨΤ**.²⁸

Assmann läßt bei der Besprechung der Stelle den koptischen Text zugunsten des lateinischen Textes Asclepius vollkommen außer Acht und damit auch die Feinheit der Wortwahl, die im koptischen Text deutlich wird. Denn der koptische Text

schen zu beziehen: «Er ist der Bewunderung würdig. Er erscheint uns aus dem Geschlecht der Götter.» Die Übersetzung von BRASHLER-DIRKSE-PARROTT «concerning the race of the gods» übersieht bei dem Zusammenhang von **ΕΒΟΛ** und **ΕΤΒΕ** die adverbiale Bedeutung von **ΕΒΟΛ** „heraus“. Die Präposition **ΕΤΒΕ** schafft eine kausale Verbindung zwischen den Göttern und den Menschen. Außerdem wird **ΕΒΟΛ** zu **ΟΥΟΝΖ** gehören, selbst wenn dazwischen **ΗΕΝ** und **ΝΑΝ** steht. Zu **ΟΥΟΝΖ ΕΒΟΛ** in der Bedeutung „appear, show forth“ s. CD 486b–487a.

²¹ Im allgemeinen muß im Koptischen der Artikel gesetzt werden, vgl. W. TILL: Koptische Grammatik², Leipzig: Enzyklopädie, 1961, § 94–102. Nur im Fall des *status constructus* eines Verbes mit angeschlossenen Substantiv fällt der Artikel weg.

²² NH VI 68 (25) (30): *dominus et pater vel, quod est summum, deus, ut effector est deorum caelestium, ita homo fictor est deorum*.

²³ NH VI 68 (33) (34): *et non solum inluminatur verum etiam inluminat*. Auch hier ist die Phrase **ΨΤΑΜΙΕ ΝΟΥΤΕ** besser mit dem Plural wiederzugeben.

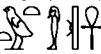
²⁴ NH VI 69 (6): *qui sit tantam felicitatem consecutus*.

²⁵ Zur Bedeutung und Übersetzung des Wortes s. unten.

²⁶ NH VI 69 (15) (16): *Species vero deorum quas conformat humanitas, ex utraque natura conformatae sunt: ex divina, quae est purior multoque divinior*; BRASHLER-DIRKSE-PARROTT in: The Nag Hammadi Library³, 334 übersetzen: «But that which men create is the likeness of the gods». Der lateinische Text führt den Gedanken weiter aus.

²⁷ NH VI 69 (25) (27): *Ita humanitas, semper memor naturae et originis suae, in illa divinitatis imitatione perseverat, ut, sicuti pater ac dominus, ut sui similes essent, deos fecit aeternos, ita humanitas deos suos ex sui vultus similitudine figuraret*. Auch hier ist der lateinische Text viel weitschweifiger als der koptische und sein vorauszusetzendes griechisches Original. BRASHLER-DIRKSE-PARROTT in: The Nag Hammadi Library³, 334 übersetzen «(Just as God has willed that the inner man be created according to his image,) in the very same way man on earth creates gods according to his likeness.»

²⁸ NH VI 69 (28), lateinisch: *Statuas dicis*; BRASHLER-DIRKSE-PARROTT in: The Nag Hammadi Library³, 334 übersetzen: „You are not talking about idols, are you?“ und geben mit der Übersetzung *Idol* dem Text eine spezielle Deutung.

hat hier ein Wort, das neben dem griechischen Lehnwort ἡ εἰκὼν normalerweise selten gebraucht wird: **τωγwt**. Das Glossar von Henry Tattam aus dem Jahr 1835 gibt als Bedeutung „*similacrum, templum, aedes*“, also nicht die Bedeutung, die in der lateinischen Übersetzung des Traktats aufscheint „*statua*“.²⁹ Tattam kann sich für die Übersetzung „*aedes*“ auf Act 19²⁴ **ἤξεν τωγwt ἡζατ** „*aedes argenteas*“, griechisch ναοὺς ἀργυροῦς, berufen, doch würde ebenso „*similacra*“ dem Text gerecht werden.³⁰ Dieses erweiterte Bedeutungsfeld engt Crum in seinem Glossar auf „*idol, pillar, shrine*“ ein, ohne „*similacrum*“ zu erwähnen.³¹ Vycichl geht auf diesem Weg weiter, als er den Unterschied zwischen maskulinen und femininen Statuen herausarbeitet,³² und legt sich auf „*Statue*“ fest. Für ein feminines Wort „*Statue*“ gibt es in der ägyptischen Überlieferung keinen Anhalt, weil das ägyptische Wort *twt.w*, von dem **τωγwt** abgeleitet ist, nur maskulin überliefert ist. Die feminine Form des Wortes, die Statue einer Göttin – **τειτογootε ναταρπη** – „*diese Statue der Astarte*“³³ – wird eher eine für Kopten notwendige Erklärung der Übernahme femininer Wesenszüge in ein Abbild sein.³⁴ Im übrigen sieht Vycichl die Übersetzung „*Statue*“ aufgrund der Ableitung von dem altägyptischen Wort *twt.w* gesichert.³⁵ Allerdings läßt er auch für *twt.w* *ʿanh* eine erweiterte Erklärung zu: „*De plus,  twt ʿanh, 'image vivante' est une expression courante désignant le roi comme l'image terrestre d'un dieu*“.³⁶

Den Begriff *twt.w* hat Hornung innerhalb einer grundsätzlichen und einführenden Studie zu den vielen altägyptischen Bezeichnungen für Bild behandelt.³⁷ Er be-

²⁹ H. TATTAM: *Lexicon Aegyptiaco-Latina*, Oxonii, 1835, 530.

³⁰ Der griechische Text lautet: Δημήτριος γάρ τις ὀνόματι, ἀργυροκόπος, ποιῶν ναοὺς ἀργυροῦς Ἀρτέμιδος παρέιχετο τοῖς τεχνίταις οὐκ ὀλίγην ἐργασίαν «Es gab dort nämlich einen Silberschmied namens Demetrius, der silberne Nachbildungen vom Tempel der Göttin Artemis verkaufte; das brachte ihm und den Handwerkern, die er beschäftigte, einen schönen Gewinn.» Übersetzung der Bibel im heutigen Deutsch⁴, Berlin – Altenburg: Evangelische Haupt-Bibelgesellschaft, 1987. Die Übersetzung ist ein klassisches Beispiel für die erläuternde Übersetzungspraxis, die auch in der Antike angewandt worden ist. Die Übersetzung der Zürcher Bibel ist dem Text mehr angemessen: «Ein Mann nämlich mit Namen Demetrius, ein Silberschmied, verfertigte silberne Tempel der Artemis und verschaffte den Kunsthandwerkern nicht geringen Erwerb». Die Evangelische Haupt-Bibelgesellschaft zu Berlin hat 1964 eine Synopsis von vier gängigen Übersetzungen vorgelegt, die sehr deutlich die subjektive Interpretation der sicher versierten Übersetzer sichtbar werden läßt, s. Tetrapla 1964. Das Neue Testament in der Übersetzung Martin Luthers, der Zürcher Bibel, Fritz Tillmanns und der New English Bible², Berlin: Evangelische Haupt-Bibelgesellschaft, 1967.

³¹ CD 447b; er erwähnt allerdings das griechische ἄγαλμα, das in unserem Zusammenhang nicht auftaucht.

³² VICICHL, in: BSEG 5 (1981) 51–56. Zur Bedeutung von *twt.w* vgl. D. B. REDFORD: *Pharaonic King-Lists, Annals and Day-Books* (SSEA, IV), Mississauga, 1986, 195.

³³ Pierpont-Morgan Library 31, 224.

³⁴ Vycichl erklärt die Doppelgeschlechtlichkeit des Wortes als „*héritage du paganisme égyptien*“. Im Demotischen gebrauchte man für die weibliche Statue den Begriff *ῥῑῑ(ῑ)*, s. W. ERICHSEN: *Demotisches Glossar*, Kopenhagen: Munksgaard, 1964, 244 und 616.

³⁵ W. VICICHL: *Dictionnaire étymologique de la langue Copte*, Leuven: Peeters, 1983, 224: „*statue*“. Ähnliche Übersetzungen gibt J. ČERNÝ: *Coptic Etymological Dictionary*, Cambridge: University Press, 1976, 200, mit einer weiteren Bedeutung „*image*“.

³⁶ VICICHL, in: BSEG 5 (1981) 55.

³⁷ E. HORNING: *Der Mensch als „Bild Gottes“ in Ägypten*, in: *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen*, hrsg. v. O. Loretz, München, 1964, 123–156, zu *twt.w* 144–145. M. EATON-KRAUSS: *The*

stimmt *twt.w* generell als „Statue“, läßt jedoch seit der Ersten Zwischenzeit auch „Abbild“ gelten, weil auch Flachbilder damit bezeichnet worden sind. Für Hornung deckt *twt.w* das Begriffsfeld *getreues Abbild* ab, während er in *jr.w* die *wesenhafte Gestalt* fassen möchte. In den Texten von Edfu wird der König als *twt sw r qm3.w sw* «Er gleicht dem, der ihn geschaffen hat» apostrophiert, was Hornung schließen läßt, daß «Vorbild und Abbild sich decken».³⁸ Hornung kommt allerdings mit seiner Sicht in Schwierigkeiten, daß sich „*twt* auf die äußere Erscheinung des Königs, in welcher er auf Erden dem Schöpfergott gleicht“, beziehe, als er auf den Beinamen Ramses II. „Abbild seines – d.i. der Sonnengott – rechten Auges“ hinweist.³⁹ Alle diese Aussagen können doch nur als wesenhafte, nicht jedoch als bildhafte Ähnlichkeit verstanden werden. Denn der König als Bild des Re erscheint doch in seiner äußerlichen Erscheinung als ein viertes Abbild des Sonnengottes: Er ist sicher kein Skarabäus, Falke oder Widder, sondern ein Mensch, auch dann, wenn die eigentümliche Darstellungsweise der Ägypter des tierköpfigen Gottes bei der Argumentation berücksichtigt wird. Re kann sich in etwa 76 verschiedenen Formen verkörpern, wie die sogenannte Sonnenlitanei beweist.⁴⁰ Demzufolge hat Re mehr als eine Gestalt, und es wird fraglich, auf welche der Gestalten sich das Erscheinungsbild beziehen sollte.

Die ägyptische Wurzel *twt* ist auch als Adjektivverb in der Bedeutung „gleich sein“ belegt.⁴¹ Doch existiert daneben noch eine Adjektiv in der Bedeutung „vollkommen, schön u.ä.m.“⁴² und ein weiteres Verb, das „versammeln, versammelt sein, sich versammeln“ bedeutet.⁴³ All diese weit auseinander laufenden Bedeutungen sollten, weil auch die Schreibung eine einheitliche semantische Ebene suggeriert, unter einer allgemeinen Bedeutung zusammengefaßt werden. Für die Bedeutung der Wurzel *twt* ist das lateinische *repraesento* zu vergleichen, das mit seinem neulateinischen Derivat *repraesentatio* sowohl in die lateinischen als auch in die germanischen Sprachen eingegangen ist. Dann wäre *twt.w* „Bild“ der „Repräsentant“, *twt* „gleich sein“ vielmehr „(re)präsent sein“, *twt* „versammeln“ etwas oder jemanden „präsent machen“. Dieser Zusammenhang ist in der bisherigen Literatur vernachlässigt worden.

Da Hornung seine Arbeit als „Exkurs“ versteht, der „eine bessere Ausgangslage“ schaffen soll, „ohne einer umfassenden Monographie über das vielschichtige Gebiet ägyptischer Bildbegriffe vorzugreifen“, hat Ockinga 1984 das Thema der Bildtheologie erneut aufgegriffen.⁴⁴ Auch er legt sich auf eine allgemeine Bedeutung „Abbild“ fest unter Betonung der Gegenwärtigkeit des Königs oder des Privatmanns in

Representations of Statuary in Private Tombs of the Old Kingdom (ÄgAbh, 39), Wiesbaden: Harrassowitz, 1984, 77–83 behandelt das Vorkommen des Wortes, seine Schreibungen und die möglichen Ableitungen des Begriffes. Vgl. auch H. GOEDICKE, in: GM 134 (1993) 41–54.

³⁸ HORNING: Der Mensch als «Bild Gottes», 144.

³⁹ HORNING: Der Mensch als «Bild Gottes», 145. Im Prinzip gilt dies auch für das Zitat aus Edfu.

⁴⁰ Zusammenfassend mit weiterführender Literatur vorgestellt von E. HORNING: Altägyptische Jenseitsbücher, Darmstadt: Primus, 1997, 99–107.

⁴¹ WB V 256–257. J. OSING: Die Nominalbildung des Ägyptischen, Mainz, 1976, 186 leitet *twt.w* von diesem Wort ab.

⁴² WB V 258–259.

⁴³ WB V 259–260.

⁴⁴ B. OCKINGA: Die Gottebenbildlichkeit im alten Ägypten und im Alten Testament (ÄAT, 7), Wiesbaden: Harrassowitz, 1984.

den Statuen.⁴⁵ Ockinga berücksichtigt m.E. die Bezeichnung „Abbild des Sonnengottes“ für den König nicht in gebührender Weise, die auf jeden Fall in die Diskussion einbezogen werden muß. Denn „die Statue ist nicht Bild des Leibes, sondern Leib der Gottheit“ nach Jan Assmanns überzeugender Definition des Abbildes.⁴⁶ Damit wird die äußerliche Ähnlichkeit des Königs mit dem Gott unwesentlich.

Die Ägypter kannten in der offiziellen Kunst nicht den Begriff des Portraits im modernen Verständnis.⁴⁷ Vergeblich halten wir innerhalb dieser Kunst Ausschau nach zeitlichen Faktoren,⁴⁸ Situationsbilder fehlen fast vollständig.⁴⁹ Die Darstellung des Individuums mit kennzeichnenden Merkmalen ist ebenfalls so gut wie unbekannt.⁵⁰ Dafür stehen Identität durch den Namen und künstlerische Formung nach vorgegebenen Kriterien,⁵¹ die mit größter Meisterschaft und größtem handwerklichen Können verwirklicht werden. Lebewesen und Statue fließen ineinander, und die Ägypter haben diese Erscheinung mit Lehre vom Ka („Doppelgänger“) begründet. Im Alten Reich wurden deshalb Doppelplastiken geschaffen, die nach einer sehr ansprechenden Erklärung als Darstellung des Menschen und seines Kas aufgefaßt werden.

⁴⁵ OCKINGA: Gottebenbildlichkeit, 18. In diesem Fall ist die Ka-Situation der Statue zu berücksichtigen, die als Stellvertreter des Königs oder des Toten aufzufassen ist, in der der Ba nach einer Formulierung Junkers einwohnen kann, vgl. ASSMANN: Ägypten², 53, dort als *descensio dei* bezeichnet. Für die ägyptische Auffassung von dem Gottesbild vgl. die Memphitische Theologie Zl. (56) (57).

⁴⁶ Ägypten², 57.

⁴⁷ Eine Definition hat E. BUSCHOR: Das Porträt. Bildniswege und Bildnisstufen, München, 1960, gegeben, auf die sich J. ASSMANN, in: Stein und Zeit, München 1991, 138–168, beruft. Vorzuziehen ist dagegen die Definition von R. BIANCHI BANDINELLI, in: Enciclopedia dell'arte antica, classica e orientale, Roma, 1965, 697 und speziell für Ägypten S. 700–701, wo Bianchi Bandinelli nur „ritratto tipologico“ und speziell während der Amarnazeit „ritratto fisiognomico con accentuatissima introspezione psicologica“ annimmt. Ich danke für diesen wertvollen Hinweis Herrn János György Szilágyi, Budapest.

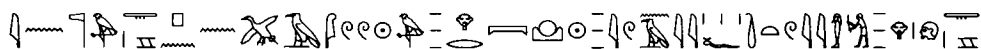
⁴⁸ Berühmte Beispiele, die nur beweisen, daß die Ägypter durchaus fähig gewesen sind, auch diese Darstellungsweise zu meistern, sind ein Leipziger Ostrakon mit der Darstellung einer ins Feuer blasenden Dienerin oder ein Berliner Ostrakon mit dem Kopf eines fressenden Pavians, s. R. KRAUSPE: Führer durch die Ausstellung. Ägyptisches Museum der Karl-Marx-Universität Leipzig³, Leipzig: Universität, 1987, Nr. 61/10 bzw. Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz. Ägyptisches Museum Berlin, Berlin: Staatliche Museen, 1967, Nr. 736. In der Plastik kann eindrucksvolles Beispiel das Spielbrett mit den drei Zwergen im Kairener Museum genannt werden, s. M. SALEH H. SOUROUZIAN: Die Hauptwerke im Ägyptischen Museum Kairo, Mainz: von Zabern, 1986, Nr. 90. Außerhalb dieser marginalen Kunst kann in erstaunlicher Vereinigung der geforderten künstlerischen Form mit einer freizügigen Gestaltung der Trennstrich zwischen der Kunst als Hieroglyphe und der Kunst als Unterhaltung überschritten werden, vgl. den Würfelhocker in Linköping 189, aufgearbeitet von R. SCHULZ: Die Entwicklung und Bedeutung des kuboiden Statuentypus (HÄB, 33), Hildesheim: Gerstenberg, 1992, Nr. 207, oder auch die freizügig gestaltete Figur des Seth in der Glyptothek Ny Carlsberg Kopenhagen, s. O. KOEFOED-PETERSEN: Catalogue des statues et statuettes Égyptiennes (Publications de la Glyptothèque Ny Carlsberg, 3), Copenhague: Munksgaard, 1950, Nr. 83.

⁴⁹ Vgl. jedoch G. A. GABALLA: Narrative in Egyptian Art, Mainz, 1976. Schöne Beispiele der Amarnazeit finden sich in dem ausgestellten Teil der Talatat im Museum von Luxor, s. The Luxor Museum of Ancient Egyptian Art. Catalogue, Cairo: American Research Center in Egypt, 1979, Nr. 141.

⁵⁰ Vgl. jedoch B. V. BOTHMER: On Realism in Egyptian Funerary Sculpture of the Old Kingdom, in: Expedition 24 (1982) 27–39; BOTHMER: Egyptian Antiquities, in: Antiquities from the Collection of Christos G. Bastis, Mainz: von Zabern, 1988.

⁵¹ J. ASSMANN: Das Bildnis in der Kunst. Stile und Funktionen bildlicher Selbstdarstellung, in: Stein und Zeit, München: Fink, 1991, 138–168; D. SPANGL: Through Ancient Eyes: Egyptian Portraiture, Birmingham (Alabama): Birmingham Museum of Art, 1988, 1–37 mit weit ausgreifenden Bemerkungen zu Realismus und Idealismus in der ägyptischen Kunst.

Assmann hat wie vor ihm Siegfried Morenz⁵² deutlich gemacht, daß alle hergestellten – oder wie die Ägypter es nannten – „geborenen“⁵³ Abbilder der göttlichen Präsenz durch die Zeremonie der Mundöffnung zum Empfang des Göttlichen vorbereitet worden sind. Die Lehre des Ani macht ein deutlicher Unterschied zwischen den Göttern im Himmel und ihren Symbolen auf der Erde, die nunmehr als Leib Gottes auf Erden bezeichnet werden könnten.⁵⁴



«Der Gott dieses Landes ist die Sonne am Himmel, seine Symbole (nur) sind auf Erden», wie Assmann die Stelle übersetzt.⁵⁵ Das hier verwendete *tjt* ist nicht ganz der gleiche Ausdruck wie *twt.w*, gehört aber in die Reihe der Ausdrücke zur Bild-Gottes-Theologie: „Hieroglyphe, Symbol“.⁵⁶ Die Aussage führt wieder zu Assmanns Definition der Statue als bereitgestellte „Leiber“ der Gottheit zurück.

Ägyptische Statuen galten als wirkungsmächtig und damit als lebendig. Schöne Beispiele dafür sind die Heilstatuen, die im Ausland begehrt waren. Auf der sog. Bentresch-Stele, einem historisierenden Bericht aus der zweiten Perserzeit oder der frühen Ptolemäerzeit, wird ein solcher Fall erzählt.⁵⁷ Nach dem Text dieser Stele, die in die Zeit des Königs Ramses II. datiert wird, bittet der Herrscher von Baktrien, der Schwiegervater des ägyptischen Pharaos,⁵⁸ um die Statue eines Gottes, damit die in Baktrien verbliebene Schwester der Gemahlin des Pharaos von einem Dämon befreit werden könne. „Chons-in-Theben“ schickt auf Bitten des Pharaos seinen Sohn zu „Chons-dem-Ausführer-des-Planes-des-großen-Gottes“, der sich nach Baktrien begibt und die Prinzessin heilt. Posener konnte aus dem Milieu und der Formung des Textes auf eine Verbindung zu der späten Sesostri-Legende hinweisen.⁵⁹ Diese Erzählung beweist eindeutig die Wirkungsmächtigkeit eines ägyptischen Götterbildes.

⁵² Ägyptische Religion, Stuttgart: Kohlhammer, 1960, 165.

⁵³ Palermstein Vs. (2) Nr. 5.8.9.10, (3) Nr. 13, (5) Nr. 4: König Chaseschemui, 10, Rs. (4) Nr. 3: hier auch *twt.w* als „Statue, Abbild“, letzteres in Hornungs Verständnis, zum Palermstein s. H. SCHÄFER: Ein Bruchstück altägyptischer Annalen, Berlin, 1902; vgl. zum terminus REDFORD: Pharaonic King-lists, 87 mit Anm.55: *msj* = sculpting. Vgl. auch das Zitat aus dem Totentempel des Snofru bei E. OTTO: Das ägyptische Mundöffnungsritual II: Kommentar (ÄgAbh, 3), Wiesbaden: Harrassowitz, 1960, 3. Vgl. auch die Stelle des Schabaksteins: «Ich habe die Götter gebildet (*msj*), einen jeden nach seiner Gestalt (*sn.t*, Var. *šnn*). Ich habe gemacht, daß sie in ihren Kapellen (*hm.w*) ruhen und die zugehörigen Opfer dauern.», zitiert von D. MÜLLER: Ägypten und die griechischen Isis-Aretalogien (AbhLeipzig, 53/1), Berlin: Akademie, 1961, 91.

⁵⁴ Ani VII (16) [P Boulaq 4].

⁵⁵ ASSMANN: Ägypten², 55.

⁵⁶ R.GUNDLACH: Der Pharaos – eine Hieroglyphe Gottes, in: Menschwerdung Gottes – Vergöttlichung von Menschen (Novum Testamentum et Orbis Antiquus, 7), hrsg. v. D. Zeller, Fribourg, 1988, 13–35, bes. 27.

⁵⁷ Louvre C 284; zusammenfassend vgl. W. WESTENDORF, in: LÄ I, 698–700. Neuere Literatur M.BROZE, La princesse de Bakhtan. Essai d'analyse stylistique (Monographies Reine Elisabeth, 6), Bruxelles: Fondation Egyptologique, 1989.

⁵⁸ Ramses II. heiratete aus diplomatischen Gründen in seinem 34. Jahr die Tochter des hethitischen Königs Hattusilis III., s. M. EATON-KRAUSS, in: LÄ V, 109.

⁵⁹ G. POSENER, in: BIFAO 34 (1933) 75–81.

Bei der Behandlung des Begriffs Statue verweist Ockinga auf die unzweifelhaft durch ägyptisches Gedankengut beeinflusste Spätschrift des Alten Testaments, auf den *liber Sapientiae*, einer Schrift aus dem 2./1. Jh. v.Chr.⁶⁰ Der Autor bezieht sich auf den hellenistischen Herrscherkult, als er die Statuen zu verehrende Vertreter des Herrschers nennt: *αὐτὸς ἡμιοῦεσσαζνε ἡντῦραννος ἀγοῶψτ ἡμιοῦνῆ ἡδῖλ: ἡκερῶμε δε ετοῦνοῦ ἡμοῦ, ἡποῦεψταιοῦ ἡπεῦῆτο εβολ, ἀγχι πτοντῆ ἡφο ετ οῦνοῦ ἡμοῦ, ἀγταμῖε οῦζικῶν ἐνεσῶς ἡπῆρο εὔταειο ἡμοῦ, χεκάς ἐγέρ αὔτοστοῦ ἐκῶρῶ [...] ἡθε ἡοῦα ἐαζατῆγ.*⁶¹ «Auf Befehl irdischer Herrscher wurden geschnitzte Bilder verehrt. Die Untertanen, die ihren König nicht vor Augen haben konnten, weil sie fern von seiner Residenz wohnten, fertigten ein Bild an, das dem verehrten Herrscher glich. So konnten sie dem fernen König, als wäre er persönlich anwesend, ihre Aufwartung machen und ihn umschmeicheln.»⁶² Im Lateinischen werden die Begriffe *γλυπτά* und *εἰκόνα* mit *figmenta* und *figura eorum* wiedergegeben, was durch *evidentem imaginem regis* erklärt ist. In der modernen deutschen Übersetzung finden sich „geschnitzte Bilder“ und „Bild, das dem verehrten Herrscher glich“.

In Weiterführung des Gedankens, wie die zu verehrenden Herrscherbilder geschaffen wurden, geht der Autor auch auf die Ähnlichkeit ein: *ἡτοῦ γαρ ἐφοῦεψ [ἀρεσκ]ε ἡπῆρο: ζραι γαρ ἡῆ τεατεχνη ἀ[αῖ]α, ἀγταμιοῦ ἐνεσῶς ἐζογ[ο ἡπ]ερεῖνε* «Weil der Künstler dem Herrscher gefallen wollte, bot er seine ganze Kunst auf, um ihn schöner darzustellen, als er tatsächlich war.»⁶³ Im Lateinischen wird das *ὁμοιότητα* korrekt mit *similitudo* wiedergegeben, doch der Passus läßt ahnen, daß keine naturalistische Ähnlichkeit im Bild angestrebt worden ist. Man wird eher von einem Realismus sprechen müssen, der allerdings überall in der Kunst anzutreffen ist, während naturalistische Phasen eher als Intermezzi anzusehen sind. Im Unterschied zu der historischen Fälschung auf der Bentresch-Stele hat die Statue in der *Sapientia* Erinnerungswert. Der Gehrte ist nur ideell im Bild vertreten; im ägyptischen Bild hingegen ist der Dargestellte präsent und wirkungsmächtig.

Auch hier kann auf eine frühere hellenistische Parallele, auf das Dekret von Kanopus aus dem 3.vorchristlichen Jahrhundert (238 v. Chr.), hingewiesen werden. Dort hatten die Priester den makedonischen Königen „nur“ Kulte an den Tempeln gewährt, wie dem König Ptolemaios Euergetes I. und seiner Frau Berenike, wo eine

⁶⁰ D. WINSTON: *The Wisdom of Solomon* (The Anchor Bible), Doubleday, New York, 261–263.

⁶¹ Sap 14_{16–17}; koptischer Text bei P. DE LAGARDE: *Aegyptiaca*, Göttingen: Dieterich, 1883, 93; 14₁₇ (LXX): καὶ τυράννων ἐπιταγαῖς ἐθρῆσκεῦετο τὰ γλυπτά, οὓς ἐν ὄψει μὴ δυνάμενοι τιμᾶν ἄνθρωποι διὰ τὸ μακρὰν οἰκεῖν τὴν πόρρωθεν θῶνι ἀνατωπώσαντο ἐμφανὴ εἰκόνα τοῦ τιμωμένου βασιλέως ἐποίησαν, ἵνα ὡς παρόντα τὸν ἀπόντα κολακεύουσιν διὰ τῆς σπουδῆς; 14_{16–17} (Vulgata): *et tyrannorum imperio colebantur figmenta*¹⁷ *et hos, quos in palam homines non poterant propter hoc longe essent, e longinquo figura eorum allata, evidentem imaginem regis, quem honorare volebant, fecerunt: ut illum, qui aberat, tamquam praesentem coerunt sua sollicitudine.*

⁶² Übersetzung des Abschnitts nach LXX, deutsche Zitate des AT im allgemeinen in der Übersetzung der Bibel im heutigen Deutsch⁴, Berlin-Altenburg: Evangelische Haupt-Bibelgesellschaft, 1987.


⁶³ Sap 14₁₉, koptischer Text nach DE LAGARDE: *Aegyptiaca*, 93; LXX: ὁ μὲν γὰρ τάχα κρατοῦντι βουλόμενος ἀρεαί ἐξεβιάσατο τῇ τέχνῃ τὴν ὁμοιότητα ἐπὶ τὸ κάλλιον.

spezielle Priesterklasse der „wohltätigen Götter“ eingerichtet wird.⁶⁴ Ihre verstorbene Tochter Berenike jedoch wird mit Statuen in den Tempeln erster und zweiter Ordnung geehrt,⁶⁵ die offensichtlich zu ihrer Erinnerung dienen, wenn ihnen auch ein Kult dargebracht wird. Wahrscheinlich aus diesem Wissen um die Ohnmächtigkeit der Bilder hat Kaiser Julianus Apostata die Sonne den Alexandrinern als ζῶν ἄγαλμα «lebendiges Götterbild» empfohlen.⁶⁶

Im Jahr 196 v.Chr. wird in Memphis eine Priestersynode abgehalten, deren Akten, aufgezeichnet auf dem berühmten Stein von Rosette, das Verhältnis des jungen Königs zur inländischen Priesterschaft unter einem stark ägyptisierten Blickwinkel darstellen.⁶⁷ Die gleiche Ehrung wie die verstorbene Prinzessin Berenike erhält auch der lebende König Ptolemaios V. Epiphanes. An einer Stelle spricht die Rosettana von εἰκόν, was einem ägyptischen *ḥntj* entspricht.⁶⁸ Der demotische Text nennt hier hingegen nur *twt.w*, mit dessen Weiterleben im Koptischen wir uns befassen. An anderer Stelle ehren die Priester den König mit einer Holzstatue in einem Goldschrein und bezeichnen diese Statue als *ššmw*, in demotischer Schrift als *šhm*, offensichtlich das gleiche Wort, während im griechischen Text dafür interessanterweise eine andere charakteristische Bezeichnung verwendet wird: ἰδρύσασθαι δὲ βασιλεῖ Πτολεμαίῳ θεῶ ἐπιφανεῖ εὐχαρίστῳ ξοάνον τε. Der Terminus εἰκόν bezeichnet offenbar ein Bild, das einem Gott zugesellt wird;⁶⁹ das geheime Kultbild, obwohl im Demotischen mit dem gleichen Terminus bezeichnet, gehört nicht zu der Kategorie der εἰκόνες.


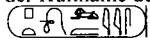
Es liegt nahe, dies mit der Aussage aus dem *liber Sapientia* zu vergleichen. Diese Bilder (εἰκόνες) sind als Erinnerungsbilder verehrungswürdig, doch sind sie aus hellenistischer Sicht nicht mehr als Körper der Götter auf Erden verständlich. Die räumliche Trennung zwischen dem Dargestellten und seinem Bild läßt sich nicht einfach mit ägyptischen Denken dergestalt überbrücken, daß nun der Ka des Königs in ihnen wohnen kann. Erstens hatten die Ägypter sich seit Jahrhunderten daran ge-

⁶⁴ Urk II 133 (10)–(11): καὶ τοὺς ἱερεῖς τοὺς ἐν ἐκάστῳ τῶν κατὰ τὴν χώραν ἱερῶν προσονομάζεσθαι ἱερεῖς καὶ τῶν εὐεργετῶν θεῶν; zur Wertung des Dekrets vgl. G. HÖLBL: Geschichte des Ptolemäerreiches, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgemeinschaft, 1994, 99–103.

⁶⁵ Urk II 147 (5)–(8): συντελεῖσαι δ' αὐτῆς καὶ ἱερὸν ἄγαλμα χρυσοῦν διάλιθον ἐν ἐκάστῳ τῶν πρώτων καὶ δευτέρων ἱερῶν. Der hieroglyphische Text spricht von  *šmw ntr* einem „machtgeladenen Gottesbild“, was dem ἱερὸν ἄγαλμα entspricht.

⁶⁶ Zitiert und übersetzt von J. LEIPOLDT: Der römische Kaiser Julian in der Religionsgeschichte (SbLeipzig, 110/1), Berlin: Akademie, 1964, 14.

⁶⁷ Zur Wertung des Dekrets vgl. HÖLBL: Geschichte des Ptolemäerreiches, 144–147.

⁶⁸ Urk II 189 (7):  demotisch *mtw=w tj h w twtw (n) pr-3 Pthwmjs nh-dt p-ntr pr ntj n3 n t=f-mt-nfr.t*, griechisch: στήσαι δὲ τοῦ αἰωνοβίου βασιλέως Πτολεμαίου θεοῦ ἐπιφανοῦς εὐχαρίστου εἰκόνα. Leider ist der Kultname der Statue im griechischen Text nicht erhalten, ägyptisch heißt sie: *Pthwmj3s nd b(3)q.(t)*. , demotisch: *Pthwmj3s-nd-Bqj*, für den hieroglyphischen Text vgl. Urk II 189 (8), für den demotischen W. SPIEGELBERG: Der demotische Text der Priesterdekrete von Kanopus und Memphis (Rosettana), Heidelberg, 1922, 56.

⁶⁹ Urk II 189 (11) dem.: *jrm w e twtw (n) p-ntr t-njw.t jw=f tj n=f hps qnj* «zusammen mit einer Statue des Stadtgottes, der ihm ein Siegeschwert gibt».

wöhnt, die Götter als ihre eigentlichen Könige in Vergangenheit und Gegenwart anzusehen. Noch in der 19. Dynastie, als der Turiner Königspapyrus kompiliert worden ist, stehen die ägyptischen Könige, wenn auch durch Summenangaben in Gruppen geordnet, in einer Reihe mit den Göttern (θεοί), den Halbgöttern (3h.w)⁷⁰ und den mythischen Königen (d.s. die Götter des Horusgeleites šms.w Hr.w).⁷¹ Dabei ist natürlich der „Abstieg“ unübersehbar.

Die „deszendente“ Entwicklung der Königs-idee ist recht deutlich, trotzdem bleibt dem König noch genug von seiner „Göttlichkeit“, daß er für die Untertanen der Vermittlergott ist.⁷² In der hellenistischen Zeit gehörten nach Redford zu dem grundlegenden priesterlichen Wissen eine Menge Rollen, auf denen die Wissensstoffe zusammengeschrieben waren.⁷³ Osing hat einige Papyri aus dem Sobektempel in Tebtynis herausgegeben, zu denen eine Liste für die göttlichen Entsprechungen der ägyptischen Großwürdenträger gehört.⁷⁴ Osing hatte 1989 in einem Vortrag im Collège de France schon auf die Liste mit ähnlichen Ergebnissen wie die meinigen für die Götter Re (= König), Schu (= Nachfolger, Erbprinz), Thot (= Wesir) hingewiesen.⁷⁵ Ich hatte versucht, den Wurzeln dieses Vorganges nachzuspüren und finde mich nun in den Hauptzügen bestätigt.⁷⁶ In der hellenistischen Zeit jedoch ist dieser für alte Zeiten evidente Zusammenhang zwischen den Göttern und den König aufgegeben.

Ohne den *terminus* zu nennen, wird in der *Sapientia* jedes Bildwerk aus den Händen der Menschen, das Gott darstellen soll, für nichtig erklärt:⁷⁷ ΖΕΝΕΒΙΗΝ ΝΕ: ΕΡΕ ΤΕΥΖΕΛΠΙΣ ΖΙ ΝΕΤΗΟΟΥΤ: ΕΥΜΟΥΤΕ ΕΝΕΖΒΗΥΕ ΝΡΡΩΜΕ ΧΕ ΖΗΝΟΥΤΕ ΝΕ, ΟΥΝΟΥΒ ΜΗ ΟΥΖΑΤ, ΖΗΜΕΕΥΕ ΝΤΕΧΝΗ ΜΗ ΖΗΖΡΒ ΝΗΖΩΝ, Η ΟΥΩΝΕ ΝΑΤΩΛΥ, ΝΖΩΒ ΝΑΡΧΑΙΟΣ. Ταλαίπωροι δὲ καὶ ἐν νεκροῖς αἱ ἐλπίδες αὐτῶν, οἵτινες ἐκάλεσαν θεοὺς ἔργα χειρῶν ἀνθρώπων, χρυσὸν καὶ ἄργυρον τέχνης ἐμελέτημα καὶ ἀπεικάσματα ζῶων ἢ λίθον ἄχρηστον χειρὸς ἔργον ἀρχαίας. «Bemitleidenswert aber sind die Menschen, die auf tote Dinge ihre Hoffnung setzen und Werke von Menschenhand Götter nennen. Sie beten zu Kunstwerken aus Gold und Silber, zu Bildern von Tieren, zu unbrauchbaren Steinen, die irgendwann in der Vorzeit ein Meister behauen hat.» Das ist eine unmittelbare Absage an jede Form der Idolatrie und dürfte dem hellenistisch-jüdischen Gedankengut voll entsprechen: Das Bild kann und darf nicht für Gott gehalten werden.

Die alttestamentliche Forschung hat schon seit langem die Frage nach der Bedeutung der Abbilder und Statuen aufgegriffen und diskutiert. Ich möchte als ein frü-

⁷⁰ J. ASSMANN: Tod und Initiation, in: H. P. Duerr (ed.): Sehnsucht nach dem Ursprung. Zu Mircea Eliade, Frankfurt/M. 1983, 338.

⁷¹ REDFORD: Pharaonic King-Lists, 11 mit älterer Literatur.

⁷² D. B. REDFORD: The Concept of Kingship during the Eighteenth Dynasty, in: Ancient Egyptian Kingship, Leiden: Brill, 1995, 177–178.

⁷³ REDFORD: Pharaonic King-Lists, 215–223.

⁷⁴ J. OSING: Hieratische Papyri aus Tebtunis I (The Carlsberg Papyri, 2 = CNI Publications, 17), University of Copenhagen: Museum Tusculum Press, 1998, 172–182.

⁷⁵ J. OSING: Aspects de la culture pharaoniques (Mémoire de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, nouv.série XII), Paris: Boccard, 1992, 49–53.

⁷⁶ U. LUFT: Beiträge zur Historisierung der Götterwelt und der Mythenschreibung (Studia Aegyptiaca, 4), Budapest: ELTE, 1978, 78–152.

⁷⁷ Sap.Sal.13₁₀; kopt.Text bei LAGARDE, griech. Text nach LXX.

hes Beispiel aus der Masse der alten Forschung Hermann Witsius herausheben. Witsius gehört den Kommentatoren, die zu ihrer Zeit – so weit als möglich – Gewicht auf den ägyptischen Hintergrund der Texte gelegt haben.⁷⁸ 1683 bringt er eine umfassende Arbeit heraus, in der er auch die Bedeutung der Urim und Teraphim untersucht.⁷⁹ Als These stellt er die Gleichung מצבה = *statua* auf, doch fügt sofort hinzu: «Significat autem מצבה lapidem aliquem aut columnam, aut cippum».⁸⁰ Deutlich zeichnet sich die Ambivalenz des Begriffes מצבה ab; einerseits können מצבה als Memoriale für den Bund,⁸¹ für das Grab eines Verstorbenen⁸² oder für den Gott⁸³ aufgestellt werden, andererseits untersagt Gott dem Menschen, sich derartige Memoriale zu schaffen.⁸⁴

Witsius erwähnt in dem Zusammenhang den griechischen Begriff ἄγαλμα „Statue“,⁸⁵ den ich aus der vorliegenden Diskussion insofern ausklammern möchte, weil er nicht nur in einer bestimmten semantischen Ebene Verbindung zur Glyptik zeigt, sondern weil er – abgeleitet von dem Verb ἀγάλλω – mehr aus dem Bedeutungsfeld „Ehre“ herzuleiten ist. Im Koptischen erscheint das Wort gelegentlich als ⲡⲱⲧⲉ.⁸⁶ Er zitiert auch Clemens Alexandrinus⁸⁷ und übersetzt ἄγαλμα mit „imago“⁸⁸ und ἀφίδρυμα mit „statua“,⁸⁹ die doch wohl im kultischen Sinn rein vorzustellen ist. Dazu fügt er folgenden Kommentar an: «Ἀφίδρυμα tale simulacrum notat quod quasi numinis sedes est, atque eleganter respondet voci מצבה.» Witsius läßt, um die Bedeutung von מצבה genauer eingrenzen zu können,⁹⁰ Zitate antiker Autoren folgen, u.a. auch eines von Pausanias Achaika VII 22 (in seiner lateinischen Übersetzung): «Prope simulacrum lapides fere singulos certis Deorum nominibus appellantes Pharenses venerantur. Et sane seculis antiquioribus apud Græcos universos rudes lapides pro simulacris Divinos honores habuerunt»,⁹¹ dessen griechischer Originaltext so lautet:

⁷⁸ Für eine Gruppe englischer Alttestamentler des 17./18. Jahrhunderts offensichtlich gemacht von J. ASSMANN: *Moses der Ägypter*, München Wien: Hanser, 1998, 85–130; John Spencer und Ralph Cudworth, 133–170; John Toland und William Warburton.

⁷⁹ ÆGYPTIACA et ΔΕΚΑΦΥΛΟΝ sive DE ÆGYPTIACORUM SACRORUM cum Hebraicis collatione, Amsterdam: Borstius, 1683, 143–154. Eine gute Übersicht und vorsichtige Deutung als Ahnengötter bei K. VAN DER TOORN, in: *The Catholic Biblical Quarterly* 52 (1990) 203–222.

⁸⁰ Ægyptiaca, 146.

⁸¹ Gen 31₄₅; Ex 24₄: מצבה mit λίθος übersetzt.

⁸² Gen 35₂₀: καὶ ἔστησεν Ἰακωβ στήλην ἐπὶ τοῦ μνημείου αὐτῆς.

⁸³ Is 19₁₉: τῇ ἡμέρᾳ ἐκεῖνῃ ἔσται θυσιαστήριον τῷ κυρίῳ ἐν χώρᾳ Αἰγυπτίων καὶ στήλη πρὸς τὸ ὄριον αὐτῆς τῷ κυρίῳ, «Zu der Zeit wird mitten in Ägypten ein Altar stehen, der dem Herrn geweiht ist, und an der Grenze ein Steinmal ihm zu Ehren.», wobei in LXX στήλη für מצבה steht.

⁸⁴ Lev 26₁₃: לא-תעשׂוּ לָכֶם אֱלִילִים וּפְסֵל וּמִצְבֵּה, was nach der LXX so klingt: οὐ ποιήσατε ὑμῖν αὐτοῖς χειροποίητα οὐδὲ γλυπτὰ οὐδὲ στήλην.

⁸⁵ Vgl. LIDDELL-SCOTT: „glory, honour, a pleasing gift, a statue in honour of a god, an image, any statue, also a portrait, picture“, letzteres bei Platon. Die Bedeutung „Statue“ ist erst postklassisch nachweisbar.

⁸⁶ CD 276b nur Bohairisch, in Is 21₉ S mit ⲧⲱⲕⲱⲧ übersetzt. Das Wort hängt mit hebräisch פתח, im Piʿel פתח „gravieren“, arabisch فتح „öffnen“ zusammen, vgl. VYČICH: *Dictionnaire*, 166a; ČERNÝ: *Dictionary*, 130.

⁸⁷ *Stromata* I., p. 348.

⁸⁸ LITTLE-SCOTT s.v. „statue in honour of a god“ neben „glory, delight, honour“ und „pleasing gift“.

⁸⁹ LITTLE-SCOTT s.v. „Thing set up, image, shrine, temple“. Sehr alt ist jedenfalls das Wort nicht.

⁹⁰ KOEHLER-BAUMGARTNER 554b: „Massebe, Malstein“.

⁹¹ Ægyptiaca, 148.

ἐσθήκασιν δὲ ἐγγύτατα τοῦ ἀγάλματος τετράγωνοι λίθοι τριάκοντα μάλιστα ἀριθμόν· τούτους σέβουσιν οἱ Φαρεῖς, ἐκάστῳ θεοῦ τινὸς ὄνομα ἐπιλέγοντες. τὰ δὲ ἔτι παλαιότερα καὶ τοῖς πᾶσιν Ἑλλήσι τιμὰς θεῶν ἀντὶ ἀγαλμάτων εἶχον ἀργοὶ λίθοι.⁹²

Aus diesen Zitaten wird deutlich, daß die antiken Völker Säulen aus Stein und anderem Material aufgestellt haben. Witsius geht auch auf die seinerzeit weit verbreitete Auffassung der מַצֵּבִים als *lapides animatos* ein, die er von Philo bis in seine Gegenwart verfolgen kann.⁹³ Er bringt auch Beispiele aus dem Alten Testament, die deutlich die Macht der Bilder beweisen, doch gibt ihm seine Argumentation immer wieder Gelegenheit, sich von John Spencer abzugrenzen,⁹⁴ der offensichtlich während der altisraelitischen Zeiten eine Ideolatrie nach dem Vorbild Ägyptens für möglich erachtet.⁹⁵ Doch bedeutet das nicht, daß diese Bildwerke in ägyptischer Weise für lebendig gehalten worden sind.

In der stoischen Tradition lebt ein Gedanke weiter, den die Ägyptern der Ramessidenzeit schon formuliert hatten. Denn stoische Schriftsteller unterstreichen ebenfalls die Trennung der überirdischen Originale von den irdischen Bildern sicher unabhängig von der ägyptischen Überlieferung, wie auch Plutarch in De Iside 76: εἶπερ οὖν οἱ δοκιμώτατοι τῶν φιλοσόφων οὐδ' ἐν ἀνύχοις καὶ ἀσωμάτοις πράγμασιν αἰνίγμα τοῦ θεοῦ κατιδόντες ἤξιον ἀμελεῖν οὐδὲν οὐδ' ἀτιμάζειν, ἔτι μᾶλλον οἶομαι τὰς ἐν αἰσθανομέναις καὶ ψυχὴν ἐχούσαις καὶ πάθος καὶ ἥθος φύσεσιν ιδιότητος κατὰ τὸ ἥθος ἀγαπητέον εἶναι, οὐ ταῦτα τιμώντας, ἀλλὰ διὰ τούτων τὸ θεῖον, ὡς ἐναγεστέρων ἐσώπτρων καὶ φύσει γεγονότων, ὡς ὄργανον ἢ τέχνην αἰεὶ τοῦ πάντα κοσμοῦντος θεοῦ νομίζειν. «Ebbene, se i più celebri filosofi, scorrendo una velata allusione al divino persino nelle cose inanimate e nelle incorporee, non sdegnarono di farne il debito conto e di apprezzarle, ancor più io credo che dobbiamo, secondo le istituzioni, rispettare quelle peculiari proprietà che si riscontrano nelle creature dotate di percezione, di anima, di sentimento, di carattere; non è già che si debba prestar loro culto; ma si può benissimo, attraverso loro, onarare la divinità, nel senso che esse sono, per loro nature, i più chiari specchi del divino; nel senso di considerarle in tutti i casi, strumento o disegno del dio, che ordina tutta la realtà.»⁹⁶ Plutarch spricht über belebte und unbelebte Gegenstände, die nicht als göttlich angesehen werden können. Unbelebte und nicht-körperliche Dinge werden von den Menschen als Zeichen der Göttlichkeit verehrt, was Plutarch als Spiegel des Göttlichen erklärt, dessen Realität

⁹² Witsius wird eine andere Textgrundlage gehabt haben, weil der heute verfügbare Pausanias-Text von vierseitigen Steinen, die ἄγαλμα seien, spricht. Diese Steine hätten die Pharensen nach Göttern benannt und verehrt. Diese Verehrung muß offensichtlich in der Zeit des Pausanias üblich gewesen sein, weil erst dann der zweite Satz korrekt zu interpretieren ist.

⁹³ *Ægyptiaca*, 147.

⁹⁴ Witsius bezieht sich auf John SPENCER: *Dissertatio de Urim & Thummim*, 1670, s. *Ægyptiaca*, 2.

⁹⁵ *Ægyptiaca*, 150: «At neque in eo leviter hallucinatus Clarissimus *Spencerus* est, quod existimit novissimis regni temporibus licitum sibi Deo consecratarum statuarum usum Judæos habuisse; quum nullo unquam tempore magis a statu abhorruerint: & quod fuit olim in *Ægypto* altare atque simulacrum, sive *MattZeba*, id tanquam meram religionis pestem execrati sint.»

⁹⁶ Text und Übersetzung bei V. CILENTO: *Plutarco. Diatriba Isiaca e Dialoghi delfici*, Firenze: Sansoni, 1962, 136–137. Die Übersetzung Cilentos macht elementar deutlich, welche Möglichkeiten auch dem antiken Übersetzer offen gestanden haben müssen.

nicht zu bestreiten sei. Auch in diesem Zusammenhang kann auf die alte ägyptische Tradition verwiesen werden.

Jamblichos definiert den Begriff Bild aus der neuplatonischen Perspektive: λέγω δὴ οὖν ὡς ἀπὸ τῶν νοητῶν θεῶν παραδειγμάτων καὶ περὶ αὐτὰ ἀπογεννᾶται τὰ ἐμφανῆ τῶν θεῶν ἀγάλματα, γενόμενά τε παντελῶς ἐν αὐτοῖς ἴδρυται, καὶ πρὸς αὐτὰ ἀνήκουσαν ἔχει τὴν ἀπ' αὐτῶν ἀποτελεσθεῖσαν εἰκόνα· ἑτέρως τε τὰ αὐτὰ ἄλλην διακόσμησιν δεδημιούργηται, συνεχῇ τέ ἐστι τὰ τῆδε πρὸς ἐκεῖνα κατὰ μίαν ἑνωσιν, καὶ τὰ μὲν παρόντα θεῖα νοερὰ εἶδη τοῖς ὁρωμένοις σώμασι τῶν θεῶν χωριστῶς αὐτῶν προϋπάρχει· τὰ δ' ἄμικτα καὶ υπερουράνια αὐτῶν νοητὰ παραδείγματα μένει καθ' ἑαυτὰ ἐνὶ ὁμοῦ πάντα κατὰ τὴν διαιωνίαν αὐτῶν υπερβολήν. «Je dis donc qu'à partir des modèles divins intelligibles et autour d'eux sont engendrées les statues visibles des dieux; une fois nées, elles se sont installées complètement en eux et la copie qu'ils ont (ainsi), produite par eux, remonte à eux; étant les mêmes sous des aspects variés, elles sont créées pour former un autre ordre; les choses d'ici-bas sont en continuité, d'un seul tenant, avec celles de là-haut, et les formes divines intellectuelles, présentes aux corps visibles des dieux, existent séparément avant eux; quant à leurs modèles intelligibles, sans mélange et supracélestes, ils demeurent en eux-mêmes, tous avec l'Un, selon leur éternelle prééminence.»⁹⁷ Jamblichos trennt die Welt der Bilder von der göttlichen Wirklichkeit. Diese werden, einmal geschaffen, auf die göttliche Welt zurückprojiziert, so daß sie mit dem Göttlichen verschmelzen. Diese Gedanken sind nicht so neu, wie ein Blick auf das obige Zitat aus Ani VII (16) beweist.⁹⁸ Die Bilder sind jedoch nicht reproduzierbar, sondern der Bildner von Idolen schafft lebloses Blendwerk: λέγεται μὲν γὰρ ὡς τῇ δημιουργικῇ· ἀλλ' αὕτη γε τῶν ἀληθινῶν ἢν οὐσιῶν ἀλλ' οὐχὶ εἰδῶλων τινῶν ἐπιτελεστική· «On dit que c'est l'art démiourgique; mais celui-ci produisait des essences véritables et non quelques images».⁹⁹

Origines bestimmt die Bedeutung des Bildwerks in ähnlicher Weise contra Celsum I.5. (1)–(13): τὰ δὲ περὶ τῆς εἰδωλολατρείας ὡς ἴδια τῶν ἀπὸ τοῦ λόγου ἐκτιθέμενος καὶ ὑποκατασκευάζει λέγων διὰ τοῦτο μὴ νομίζειν αὐτοὺς χειροποίητους θεούς, ἐπεὶ μὴ εὐλογόν ἐστι τὰ ὑπὸ φαυλοτάτων δημιουργῶν καὶ μοχθηρῶν τὸ ἦθος εἰργασμένα εἶναι θεούς, πολλάκις καὶ ὑπὸ ἀδίκων ἀνθρώπων κατασκευασθέντα. ἐν τοῖς ἐξῆς οὖν θέλων αὐτὸ κοινοποιῆσαι ὡς οὐ πρῶτον ὑπὸ τοῦτο εὐρεθὲν ἐκτίθεται Ἡερακλείτου λέξιν τὴν λέγουσαν· «ὅμοια, ὡς εἴ τις τοῖς δόμοις λεσχηνεύοιτο, ποιεῖν τοὺς προσιόντας ὡς θεοῖς τοῖς ἀψύχοις.». «Il cite comme caractéristique des disciples de l'Évangile l'attitude envers le culte des idoles et y semble favorable: *S'ils ne reconnaissent pas de divinités fabriquées de mains d'hommes, c'est qu'il ne pas conforme à la raison qui soient des dieux les objets façonnés par des artisans tout à fait vils et des caractère misérable, souvent même fabriqué par des gens injustes.* Aussi, plus tard, prétendant que c'est là une conception commune et non une découverte chré-

⁹⁷ I. 19, 57(16)–58(8); Jamblique les mystères d'Égypte, texte établi et traduit par É. DES PLACES, Paris: Les Belles Lettres, 1966. Zu Jamblichos vgl. auch KROLL, in: *PW*, 1916, 645–651 und D. R. DICKS, in: *The Oxford Classical Dictionary*², ed. N. G. L. Hammond and H. H. Scullard, Oxford: Clarendon Press, 1970, 538. Eine positive Wertung versucht MORENZ: Ägyptische Religion, 164.

⁹⁸ Siehe oben S. 290.

⁹⁹ de mysteriis III.28: 168,(11) (13).

tienne originale, il cite le passage d'Héraclite: *S'approcher des objets inanimés comme s'ils étaient des dieux, c'est faire comme si l'on bavardait avec des maisons*». ¹⁰⁰ Obwohl Origines den *terminus technicus* vermeidet und dafür den aus dem Alten Testament geläufigen Ausdruck θεός benutzt, ¹⁰¹ ist der Tenor derselbe: Ein hergestelltes Bildwerk ist leblos. Das deckt sich mit der Auffassung der *Sapientia*.

Origines wertet den *terminus technicus* εικόν, den die christlichen Schriftsteller normalerweise ambivalent gebrauchen, ¹⁰² wie diese positiv, wenn er ihn auf den Sohn Gottes anwendet contra Celsum VI.69. (10)–(12): οὐ γὰρ οἷόν τ' ἦν εἶναι σύμμετρον, ἴν' οὕτως ὀνομάσω, καὶ καλὴν εἰκόνα «τοῦ ἀοράτου θεοῦ», μὴ καὶ τοῦ μεγέθους παριστᾶσαν τὴν εἰκόνα. «Car il était impossible qu'une belle image, proportionnée pour ainsi dire au Dieu invisible, ne présentât aussi l'image de sa grandeur». ¹⁰³ Auf der anderen Seite bilden bei Origines die *termini technici* ἄγαλμα, εἶδωλον und δαίμων eine gedankliche Ebene. ¹⁰⁴ Im Alten Testament wird der Ausdruck in einer abwertenden Weise als Idol gebraucht, das natürlich verdammenswert ist. ¹⁰⁵ Ich glaube, daß es nützlich ist, auch auf die Idole einzugehen, die Gregorius ebenfalls mit dem Begriff εικόν bezeichnet.

Den Vorwurf gegen die Götzenbilder, der im Alten Testament so vehement vorgetragen wird, finden wir schließlich auch in der *Sapientia* 15₁₅ 16 formuliert: κε νεῖδωλον τηροῦ ἡνεεθνος εὔμεεγε κε ζῆνοῦτε νε, ναι ετε ἡcenaγ εβολ αν ζῆ νεγβαλ, οὔτε ἡcεψωλῆ αν ζῆ ψααντοῦ, οὔτε ἡcεcωτῆ αν ζῆ νεγμαακε, οὔτε ἡcεδομῶ αν ζῆ ἡτηηβε ἡνεγῶιx: νεγκεογερhte ζεναρζον νε, εὔμεγμοοψε. οὔρωμε γαρ ερε περπνεγμα εροq πενταq-ταμιοοq, μῆ ψδομ δε λλααγ ἡρωμε επλααcce ἡογνοῦτε ερεῖνε ἡμοq. ¹⁰⁶ «Denn sie verehren auch noch die Götzen aller anderen Völker als Götter – diese Götzen, die ihre Augen nicht zum Sehen brauchen können und ihre Ohren nicht zum Hören, ihre Nasenlöcher nicht zum Atmen, ihre Finger nicht zum Greifen und ihre Füße nicht zum Gehen. Sie sind Machwerke von Menschen; einer, der das Leben selbst geborgt hat, hat sie geformt. Kein Mensch ist fähig einen Gott zu bilden, der auch nur ihm selber gleicht.» Dies ist ein zentrales Thema, das zu den grundlegenden Glaubenssätzen der jüdischen Religion gehört.

Der Gedanke ist schon früher im Psalter formuliert worden: ¹⁰⁷ עֲצִבִּידֵם כֶּסֶף וזהב מעשה ידי אדם: פה-להם ולא ידברו עינים להם ולא יראו: אזנים להם ולא

¹⁰⁰ M. BORRET: Origène Contre Celse (Sources Chrétiennes, No 132), Paris: Les Éditions du Cerf, 1967, 88–89.

¹⁰¹ Vgl. etwa Ex 23₂₄, Regn I 6₅, Sap 13₂, Sap 15₁₆.

¹⁰² K. DEMOEN, Byzantinische Zeitschrift 91 (1998) 16–17: Gregorius Nazianzen tauscht bei der Adaption von Ex 20₄ den *terminus* εἶδωλον gegen εικόν aus, was Demoen mit seiner undogmatischen Haltung erklärt.

¹⁰³ BORRET: Origène III, 1969, 351.

¹⁰⁴ Contra Celsum, VI.5.(22).

¹⁰⁵ Vgl. Os 13₂, Esdr 23₁₄, Esdr 16₁₇.

¹⁰⁶ LXX: ὅτι καὶ πάντα τὰ εἶδωλα τῶν ἐθνῶν ἐλογίσαντο θεοὺς, οἷς οὔτε ὀμμάτων χρῆσις εἰς ὄρασις οὔτε ῥίνες εἰς συνολκὴν ἀέρος οὔτε ὠτα ἀκούειν οὔτε δάκτυλοι χειρῶν εἰς φιλάφησιν καὶ οἱ πόδες αὐτῶν ἀργοὶ πρὸς ἐπίβασιν. ¹⁰⁶ ἄνθρωπος γὰρ ἐποίησεν αὐτοὺς, καὶ τὸ πνεῦμα δεδανεισμένος ἐπλασεν αὐτοὺς: οὐδεὶς γὰρ αὐτῶ ὅμοιον ἄνθρωπος ἰσχύει πλάσαι θεόν.

¹⁰⁷ Ps 115₄₋₈ = LXX: 113₁₂₋₁₆; ähnlich Ps 135₁₅₋₁₇ = LXX: Ps 134₁₅₋₁₈.

ישמעו אלהם ולא יריחונו: ידיהם ולא ימישון רגליהם ולא יתלכו לא-יהנו
:בגרונם: כמותר יהיו עשיהם כל אשר-בטח בהם: In die griechische Version wur-
de der Passus in folgender Weise übertragen: τὰ εἶδωλα τῶν ἐθνῶν ἀργύριον καὶ χρυ-
σίον, ἔργα χειρῶν ἀνθρώπων· στόμα ἔχουσιν καὶ οὐ λαλήσουσιν, ὀφθαλμοὺς ἔχουσιν
καὶ οὐκ ὄψονται, ὥτα ἔχουσιν καὶ οὐκ ἀκούσονται, ῥίνας ἔχουσιν καὶ οὐκ ὀσφρανθή-
σονται, χεῖρας ἔχουσιν καὶ οὐ ψηλαφήσουσιν, πόδας ἔχουσιν καὶ οὐ περιπατήσουσιν,
οὐ φωνήσουσιν ἐν τῷ λάρυγγι αὐτῶν. ὅμοιοι αὐτοῖς γένοιτο οἱ ποιοῦντες αὐτὰ καὶ
πάντες οἱ πεποιθότες ἐπ' αὐτοῖς; die koptische Version folgt im wesentlichen LXX:
NEIDWΛON N̄NZEΘNOC ZEN ZAT NE ZI NOYB ZENZ̄B[HY]E NE N̄OIX N̄POME · OYN
BAL N̄MOOY MEYNAY EBOL · OYN MAAXE N̄MOOY MEYCWT̄H · PWOY N̄MOOY MEY-
WAXE · WAXANTOY N̄MOOY MEYWAX̄H · NEYDIX N̄MOOY MEYDOMSEM · NEYOYĒ-
PHTE N̄MOOY MEYMOOWE · MEYMOYTE Z̄N TEYWOYWBE · N̄N N̄P̄A GAP Z̄N PWOY ·
EYĒEINE N̄MOOY N̄OI NENTAYTAMIOOY N̄N OY[ON] NIM ETNAZTE EPPOY.¹⁰⁸ und
im Lateinischen klingt die Übersetzung des Zitats Ps 113₁₅₋₁₈ so: *Simulacra gentium
argentum, et aurum, opera manuum hominum. Os habent, et non loquentur: oculos
habent, et non videbunt. Aures habent, et non audient: nares habent, et non odora-
bunt. Manes habent, et non palpabunt: pedes habent, et non ambulabunt: non clama-
bunt in gutture suo. Similes illis fiant qui faciunt ea: et omnes qui confidunt in eis.*
«Doch ihre Götzen aus Silber und Gold sind Machwerke von menschlichen Händen.
Sie haben Münder, die nicht sprechen, Augen, die nichts sehen, Ohren, die nichts hö-
ren, Nasen, die nichts riechen, Hände, die nichts fühlen, Füße, die nicht bewegen,
und aus ihren Kehlen kommt kein Laut. Genauso sollen alle werden, die diese
Götzen geschaffen haben, und alle, die sich auf Götzen verlassen.»

Die Epistula Ieremiac behandelt ebenfalls ausführlich diesen Gedanken, als die
Kultpraktiken angeprangert werden.¹⁰⁹ Doch gehört die Epistula ebenfalls zu den
Spätschriften, die nur in griechischer Sprache überliefert sind. Man darf darin viel-
leicht ein Abnehmen der Toleranz fremden Kulturen gegenüber voraussetzen, daß ge-
rade diese Stelle des Psalters so ein Gewicht erhält. Selbst in die Vorschriften der
Priester wird die Verfemung der Idole aufgenommen: ΕΨΩΠΕ ΟΥΡΕΨΤΑΜΙΕ ΤΟΥΨΤ
ΠΕ, Η ΟΥΖΩΓΡΑΦΟΣ ΠΕ, ΜΑΡΟΥΤ̄ ΣΒΩ ΝΑΥ ΕΤΗΤΡΕΥΤΑΜΙΕ ΕΙΔΩΛΟΝ, Η ΜΑΡΟ-
ΥΛΟ, Η ΜΑΡΟΥΝΟΧΟΥ ΕΒΟΛ· «Wenn er ein Bildhauer ist oder ein Maler, so soll man

¹⁰⁸ Ps 134₁₅₋₁₈, Text bei C. WESSELY: Sahidisch-griechische Psalmenfragmente (SbWien, 155/1, Jg. 1906), Wien: Hölder, 1907, 156. Der koptische Text ist eine wörtliche Übersetzung des Textes von Ps 113₁₂₋₁₆ der LXX mit Veränderungen. Erstens wird der vollständige Text von Ps 113₁₂₋₁₆ im koptischen Ps 134 verwendet, was in der LXX nur in der Rezension des Origenes *sub obelo*, d.h. eine nicht einwandfreie Interpolation in einzelnen Rezensionen, erscheint, s. A. RAHLFS: Septuaginta II⁵, Stuttgart: Bibelanstalt, 1952, 149. Zweitens wird in der koptischen Version πο „Mund“ singular an die dritte Stelle der Gliederaufzählung gesetzt. Drittens wird der Ausdruck ὅμοιος mit eine übersetzt, vgl. dazu unten S. 301 die Besprechung von דמיון.

¹⁰⁹ Jeremias gibt den Brief den Judäern mit, die Nebukadnazzar in die babylonische Gefangenschaft weggeführt, um sie vor der Torheit des Götzendienstes zu warnen. In den Redaktionen des Alten Testaments ist der Brief manchmal als 6. Kapitel dem Baruch-Buch angefügt, gesondert in der Septuaginta⁵ II, 766–770.

ihn belehren, keine Idole herzustellen, oder er soll ablassen, oder man soll ihn entlassen.»¹¹⁰

Die hebräische Entsprechung für εἰκών scheint צֶלֶם gewesen zu sein; denn LXX und Vulgata übersetzen צֶלֶם mit εἰκών respective *imago*. Doch sofort verdichtet sich der Eindruck, daß צֶלֶם einerseits das geformte¹¹¹ Bild¹¹² bezeichnet, weil in Gen 5,3 וַיִּוֹלַד בְּדִמּוּתוֹ כְּצִלְמוֹ neben צֶלֶם noch דְּמוּת steht,¹¹³ was vielmehr einer psychischen Gleichheit entspricht.¹¹⁴ Demzufolge hat LXX genau unterschieden: καὶ ἐγέννησεν κατὰ τὴν ἰδέαν αὐτοῦ καὶ κατὰ τὴν εἰκόνα αὐτοῦ, und Vulgata wird wohl nur die Begriffe umgestellt haben: *et genuit ad imaginem et similitudinem suam*. Denn allgemein mit wenigen Ausnahmen entspricht *imago* dem griechischen εἰκών.¹¹⁵ צֶלֶם kann auch das Wahrzeichen des Herrschaftsanspruchs des persischen Großkönigs sein, worauf Bräumer in seinem Kommentar zu Gen 1,26 hinweist.¹¹⁶ Das deckt allerdings nur einen Teil der ägyptischen Auffassung vom Bild.

Die Auffassung des Bildes als ideeller Stellvertreter lebt auch im okzidentalen Mittelalter weiter. Jeder kennt die heroische Geschichte des Schweizers Wilhelm Tell, der einem Hut die Reverenz verweigerte, den der Landvogt Geßler AD 1307 in Altdorf im Kanton Uri hatte aufhängen lassen, um die stolzen Schweizer zu demütigen. Der Ablauf ist bekannt, doch die Begründung, die man bei Ægidius Tschudi lesen kann, gleicht frappierend, ins Negative gewendet, der aus der Sapientia: «Und ließ umb St.Jacobs=Tag ze Altdorff am Platz bi den Linden / da mengklich für gon muß / ein Stangen uffrichten / und ein Hut oben daruff legen / und ließ gebieten mengklichen / im Land wonhafft / bi Verlierung des Guts und einer Lib=Straff / daß jeder so

¹¹⁰ Canones ecclestastici 41,3 bei DE LAGARDE: *Aegyptiaca*, 252. Der Plural des koptischen Textes erklärt sich aus der Mehrzahl der Berufe.

¹¹¹ Zur Formung vgl. auch die ägyptische Aussage vom Gebären (*msj*) einer Statue, s. oben Anm. 53.

¹¹² KOEHLER-BAUMGARTNER s.v. „Statue, Bildsäule, Nachbildung, Abbild, Bild“.

¹¹³ KOEHLER-BAUMGARTNER s.v. „Nachbildung, Gestalt, Abbild“, abgeleitet von דָּמָה „gleichen“.

¹¹⁴ Vgl. C. DOHMEN, in: BN 22 (1983) 91–106, bes. 98; C. WESTERMANN: *Genesis* (Biblicher Kommentar AT, I/1)², Neukirchen-Vluyn, 1976, 201–203 sieht keinen wesentlichen Unterschied zwischen den beiden Termini, weil Ez 23,14 und 23,15 beide nebeneinander für die Abbildung der Babylonier gebraucht.

¹¹⁵ Gen 1,26–27, Nu 33,52, Esdr 7,20 16,17 23,14, Ps 73,20, Regn IV 11,18, in Ho 13,2, Saml 6,5 wird צֶלֶם durch ὁμοίωμα τῶν μυῶν ὑμῶν wiedergegeben, im Lateinischen *similitudo*, dort allgemein dem דְּמוּת entsprechend.

¹¹⁶ Das erste Buch Mose (Wuppertaler Studienbibel)³, Wuppertal: R. Brockhaus, 1991, 55. Bräumer kann sich eigentlich nur auf die „ägyptische“ Statue des Großkönigs Darius beziehen, die im Dezember 1972 in Susa gefunden wurde. Zu den Fundumständen s. M. KERVAN, in: *Journal Asiatique* 260 (1972) 235–239, zu den Keilschriftinschriften, in denen der Herrschaftsanspruch über Ägypten formuliert wird und die übereinstimmend von einer in Ägypten gefertigten Statue sprechen, s. F. VALLAT, a.a.O., 247–251, und das kann man auch in den hieroglyphischen Text herausgelesen werden, der den Namen Ägyptens verschweigt, doch an anderer Stelle deutlich den Herrschaftsanspruch auch über Ägypten formuliert, s. J. YOYOTTE, a.a.O., 258. D. STRONACH, a.a.O., 243 formulierte Zweifel an der ägyptischen Herkunft der Statue, doch J. M. COOK: *The Persian Empire*, London Melbourne: Toronto, 1983, 163 nimmt die ägyptische Herkunft der Statue für sicher aufgrund von YOYOTTE, a.a.O., 263–265, ohne diesen zu zitieren.

Der gleiche Vers wird auch in den Gnomai des Agathonikos, Bischofs von Tarsos in Kilikien, zitiert und ausgelegt. In der Exegese wird Unsichtbarkeit der Trinität mit den dem Menschen unsichtbaren Körperteilen verglichen sowie Gott und Christus mit dem unsichtbaren Haupt bzw. Nacken: **ερεταπε γαρ, χι, τυπος ηπειωτ · ... ερεπμακζ χι τυπος ηπμονογενης · ερεπνουτε ωρππταμο ημοκ ξεηθε ητακρπεκαζε τηρϣ ηπκεψκατανοι ητεκαπε ηηπεκμακζ, τατε θε ενηναψκατανοι αν ητοϣια ηηπεσχημα ητετριας ετοϣααβ ·** «Denn der Kopf stellt den Vater dar, ... der Nacken stellt den eingeborenen (Sohn) dar. Von vornherein hat Gott dich wissen lassen: Ebenso wie du dir dein ganzes Leben lang von deinem Kopf und deinem Nacken keine Vorstellung hast machen können, eben auf diese Weise wirst du das Wesen und die Gestalt der heiligen Trinität dir nicht vorstellen können.»¹²⁴ Schenute erklärt die im Alte Testament gewohnte Mehrzahl, die mannigfaltige Erklärung gefunden hat,¹²⁵ in dem Traktat *de patriarchis II* mit der Existenz von Jesus neben Gott (**ις, παι ετσοοη ζατευζη τηροϣ** «Jesus, der von Anfang an existierte»).126 Gott berät (**εαϣϣημοϣαεϣε**) mit Jesus die Erschaffung des Menschen.

Den zweiten wichtigen Teil der Schöpfung des Menschen – **דמנ** – in Gen 1₂₆ haben die Kopten mit **πεϣεινε** übersetzt. Dieses Wort wird von dem demotischen Verb *jn* abgeleitet, das „gleichen, ähnlich sein“ bedeutet.¹²⁷ Die Etymologie dieses demotischen Verbes, das nur im magischen Papyrus belegt ist, scheint jedoch nicht abgesichert; denn der eine Beleg könnte als Schreibvariante zu dem normalen *jnj* verstanden werden. Ich denke an eine Nebenform von *jwn*, das „Farbe, Charakter“¹²⁸ bedeutet,¹²⁹ dessen korrekte koptische Entsprechung in **αϣαν, αϣειν** u.ä. nachgewiesen werden kann.¹³⁰ Neben den Formen mit *w* führt das WB Schreibungen ohne *w*, belegt seit Dyn.18 an.¹³¹ Die Ägypter haben die Farbe als äußeres Zeichen des Charakters gewertet. Der rote Mensch, der sethische, war vom Äußeren her schon als Gegner des Osiris charakterisiert.

¹²⁴ W. E. CRUM: *Der Papyruscodex saec.VI VII der Phillippsbibliothek in Cheltenham* (Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Straßburg, 18), Straßburg: Trübner, 1915, 22 (24); 23 (1) - (4).

¹²⁵ Gen 1 wird seit Entdeckung der Priesterschrift P dieser zugewiesen. O. EISSFELD: *Einleitung in das Alte Testament*³, Tübingen: Mohr, 1964, 271 - 278 zur Kennzeichnung der Quelle.



¹²⁶ Sinuthii IV 36 (31), ed. LEIPOLDT. Schenute wird sich dabei auf neutestamentliche Stellen wie 1Kor 8₆, Kol 1₁₆₋₁₇, Joh 1₁₋₁₄. **ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως, ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι· τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἐκτίσται ·** «Und er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene der ganzen Schöpfung; denn in ihm ist alles, was in den Himmeln und auf Erden ist, erschaffen worden, das Sichtbare und das Unsichtbare, seien es Throne oder Hoheiten oder Gewalten oder Mächte: Alles ist durch ihn und auf ihn hin erschaffen.» (Zürcher Bibel).

¹²⁷ Diese Etymologie geht auf ERICHSEN: DG, 50 zurück, die WESTENDORF: KHB, 50 übernimmt.

¹²⁸ R. O. FAULKNER: *A Concise Dictionary of Middle Egyptian*, Oxford: Griffith Institute, 1962: „colour, nature, complexion“; R. HANNIG: *Großes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch*, Mainz: von Zabern, 1995, 35: „Farbe, Art, Wesen, Charakter, Äußeres, Aussehen“; ERICHSEN: DG, 50: *jn* „gleichen“.

¹²⁹ Zur Bemalung als Definition s. P. MUNRO, in: LÄ I, 1975, 692; als Wort für Charakter s. E. OTTO, in: LÄ I, 1975, 904; eingebunden in die Persönlichkeit s. J. ASSMANN, in: LÄ VI, 1982, 967., 69.

¹³⁰ WESTENDORF: KHB, 14.

¹³¹ WB I 52:  gegen «seit D.18 meist» . Ich halte den Verlust des *w* für möglich, somit die Nebenform **eine** für legitim. VICYCHL: *Dictionnaire*, 64 scheint die Möglichkeit verworfen zu haben.

In dem theologischen Traktat des Sylvanus geht der Verfasser auf die Möglichkeiten der Desorientierung der Seele ein. Prinzipiell sind zwei Richtungen gegeben: der geistige und der fleischliche Horizont. Der Verfasser rät natürlich zur ersten Möglichkeit.¹³² [ΝΑΝΟ]ΥC ΝΑΚ Ω ΠΡΩ[ΜΕ] [94] ΕΤΡΕΚΡΑΚΤΚ ΕΠΡΩΜΕ ΝΖΟΥΟ ΕΡΑ<Κ>ΤΚ ΕΤΦΥCΙC ΝΤΒΗΝ · ΕΙΨΑΧΕ ΕΤCΑΡΚΙΚΗ · ΠΗΑ ΕΤΚΝΑΡΑΚΤΚ ΕΜΑΥ ΚΝΑΧΙ ΠΕΦΕΙΝΕ.¹³³ «Gut ist es für dich, o Mensch, dich mehr dem Menschen zuzuwenden als der Natur des Tieres – wie ich sage: dem Fleischlichen. Der Teil,¹³⁴ dem du dich zuwenden wirst, dessen Wesen¹³⁵ wirst du übernehmen.» Angesichts des Vorrangs vom Geistigen vor dem Instinktiven ist die Übersetzung „Wesen“ gesichert.

An einem anderen Ort wird dem Adepten geraten, Gott keine menschlichen Charakterzüge zuzuordnen.¹³⁶ ΟΥΤΕ ΠΝΟΥΤΕ ΜΠΤΗ(10)ΡΨ ΗΠΡΚΑΑΨ ΝΑΚ ΝΖΕΝ-ΕΙΝΕ (11) ΝΖΗΤ· «noch beschränke den Allhern¹³⁷ auf weise¹³⁸ Wesenszüge». Zandée sieht als geistigen Hintergrund solcher Aussagen die Gnosis, wo derartige Bestrebungen als Frevel verstanden werden.

Die gleiche Unterscheidung läßt sich auch in den manichäischen Kephalaia nachweisen.¹³⁹ In dem Lehrsatz LXXII spricht Mani über verschiedene Begriffe wie „große zerissene und zerfetzte Gewänder“ oder „geschlachtete, getötete, bedrängte, gemordete Seelen“.¹⁴⁰ Diese Teile, ΝCΕΚΩΚ [ΑΖΗΥ ΝΝ]CΧΗΜΑ ΤΗΡΟΥ [ΝCΕ]ΠΩΡΧ ΑΒΑΑ ΝΝΙΡΕΝ ΤΗΡΟΥ CΕΝΑCΩΥΖ ΑΖΟΥΝ [ΝC]ΕΡ ΟΥΕΙΝΕ ΝΟΥΩΤ ΟΥΡΕΝ ΝΟΥΩΤ ΝΑΤΩΙΒΕ ΝΑΤΠΩΝΕ ΑΝΗΖΕ ΖΝ ΤΧΩΡΑ ΝΤΟΥΨΑΡΠ ΝΟΥCΙΑ ΤΕΤΑΥΤΗΝΑΥCΟΥ ΑΒΑΑ ΗΜΑC ΟΥΒΕ ΠΧΑΧΕ «(wenn) sie alle Kleider ablegen und sich von allen Namen trennen, werden sie sich versammeln und ein einziges Wesen sowie ein einziger unverwechselbarer und unverwandelbarer Name für ewig in dem Land ihrer ersten Existenz sein, von dem sie gegen den Feind geschickt wurden.»¹⁴¹ Böhlig übersetzt im Traktat ΕΙΝΕ inkonsequent einesteils als „Gestalt“, andernteils als „Bild“.¹⁴² Der Text spricht jedoch eindeutig von Lichtwesen, die sämtlich belebt gedacht worden

¹³² NHC VII, 4: 93 (34)–94 (5) bei ZANDÉE: Sylvanus, 190–198 mit ausgiebigen Zitaten aus dem Alten und Neuen Testament, aus Origines' Homilien und Kommentaren, aus gnostischen Schriften und aus Irenäus kommentiert. Übersetzung, a.a.O., 31. 33.

¹³³ ZANDÉE: Sylvanus, 33 übersetzt ΕΙΝΕ mit „the likeness“.

¹³⁴ ΠΗΑ bezieht sich auf die zu wählende Richtung, ZANDÉE: Sylvanus, 33 übersetzt mit „the part“.

¹³⁵ Auch „Charakter“ ist denkbar, doch kann dieses Wort nicht überall verwendet werden, deshalb behalte ich „Wesen“ bei.

¹³⁶ NHC VII, 4: 102 (9)–(10), kommentiert von ZANDÉE: Sylvanus, 285–286.

¹³⁷ ZANDÉE: Sylvanus, 49 übersetzt «the God of all», doch steht dahinter die Vorstellung vom Allhern, was ich an anderer Stelle ausführen will.

¹³⁸ ZANDÉE: Sylvanus, 49: «mental images». Naheliegend scheint auch obige Übersetzung, obwohl bei CD die vorliegende Zusammensetzung nicht nachgewiesen ist, doch möchte ich auf ΠΗΝΖΗΤ, CD 715a „man of heart, wise man“ verweisen, das in den canones ecclesiastici als σῶφρων und νουνεχία übersetzt wird.

¹³⁹ Kephalaia (Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen zu Berlin, I II), bearbeitet von H. J. POLOTSKY und A. BÖHLIG, Stuttgart: Kohlhammer, 1940. 1966.

¹⁴⁰ Kephalaia 176 (10) 178 (23).

¹⁴¹ Kephalaia 178 (19) (23).

¹⁴² Kephalaia 169 (24)–(26): ΕΤΒΕ ΠCΩΜΑ ΧΕ ΗΤΑΥCΗΝΤΨ ΟΥΒΕ ΠΙΝΕ ΗΠΚΟCΗC «Über den Körper, daß er entsprechend dem Bilde des Kosmos etabliert ist», was P. NAGEL, in: F. Altheim · R. Stiel: Christentum am Roten Meer I, Berlin: De Gruyter, 1971, 347, übernimmt. Auch hier paßt besser „Wesen“.

sind.¹⁴³ Wenn sie nach bestandnem Kampf in ihre Urheimat zurückkehren und sich in einem Wesen unter einem Namen vereinigen, kann nicht das Äußere entscheidend sein, das sie ablegen, ganz im Gegensatz zu Ägypten nicht einmal ihr Name, sondern ihr inneres Wesen gleicht sich einander, so daß sie sich in einer Wesenseinheit vereinigen können.


Doch wird auch **ζικων** in einer Weise definiert, die der Bedeutung von **εἰνε** sehr nahe zu kommen scheint. Im Lehrsatz CXIV spricht Mani über die drei Gestalten im gerechten Menschen:¹⁴⁴ [ΟΥ]Ν ΨΑΜ [ΤΕ] ΝΖΙΚΩΝ ΨΟΟΠ ΖΗ ΠΡΩΜΕ ΝΕΚΛΕΚΤΟΣ [ΤΨΑ]ΡΠ ΤΕ ΤΖΙΚΩΝ Ν[Π]ΝΕΥΜΑΤΙΚΟΝ ΕΤΕ ΠΡΗΝΒΡΡΕ [ΠΕ] ΠΕΤΕΨΑΡΕ ΠΝΟΥΣ ΝΟΥΑΙΝΕ ΜΑΑΝΚῆ ΝΖΗΤῆ ... ΤΜΑΖCΝΤΕ ΝΖΙΚΩΝ ΠΕ [Π]CΩΧΠ ΜΝ ΠCΕΠΕ ΜΠΡΗΝΒΡΡΕ ΕΤΕ ΝΤΑC ΤΕ ΤΖΙΚΩΝ [Ν]ΨΥ[Χ]ΙΚΟΝ ΤΕΤΜΗΡ ΑΖΟΥΝ ΑΤCΑΡΞ ... ΤΚΕΟΥΙΕ ΤΕ ΤΖΙΚΩΝ Ν[CΩΜΑ]ΤΙΚΟΝ [ΕΤΟΥΗ]Ζ ΑΡΑΥ ΤΗΡΟΥ «Es sind drei Bilder im Electus. Das erste ist das geistliche Bild, das der neue Mensch ist, der, in dem sich der Lichtgeist vollendet ... Das zweite Bild ist der Rest und das Übrige des neuen Menschen, das, gebunden an das Fleisch, das psychische Bild ist ... Das andere ist das somatische Bild, das zu allem hinzugefügt ist.» Das Wort **ζικων** (griechisch εἰκών) wird mit „Bild“ übersetzt, obwohl der Autor sicherlich an verschiedene Erscheinungsformen des Menschen gedacht hat, so wie die Ägypter beim Menschen *post mortem* bis zu vier, vielleicht auch fünf Erscheinungsformen angenommen haben.¹⁴⁵

Das Wort **εἰνε** ist in den Kephalaia auch als Verb verwendet. Der Titel des Lehrsatzes LX lautet: [ΕΤΒ]Ε ΠῶΤΑΥ ΝῶΤ [ΧΕ] ΕΥΕΙΝΕ ΝΕΥ «Über die vier Väter, daß sie einander wesensgleich sind.»¹⁴⁶ Auch hier ist mehr das Wesen hervorzuheben, das mit dem Wort **εἰνε** ausgedrückt wird. Die Bedeutung „gleichen“, die Böhlig bevorzugt, scheint etwas blaß, zumal hier noch die Wesensgleichheit durch den adverbialen Zusatz **ΝΝΕΥ** hervorgehoben wird. Crum führt als griechische Entsprechungen des Wortes ὁμοιοῦν und μιμεῖσθαι an,¹⁴⁷ die beide in die Richtung von ὁμοιουσία weisen.

In dem Abschnitt über die Bildung von Adam wird eine Trennung offensichtlich, die das „himmlische“ Bild von dem „irdischen“ trennt.¹⁴⁸ ΑΠΡΕCΒΕΥ]ΤΗC

¹⁴³ Kephalaia 177 (6)–(7): ΤΑΙC ΝΤΑΙC ΠΕ ΤῶΜ ΕΤΕΤΤΡΟΥΑΙΝΕ «die „Lappen“ sind diese leuchtende Kraft»; 178 (5)–(9): ΤΕΤΑΥΤΡΕΝ ΑΡΑC ΧΕ ΤΨΥΧΗ [ΕΤΖΑ]ΖΑΛΤ ΕΤΖΑΤΒΕ ΕΤΖΕΨΑΩΤ ΕΤΜΑΥΤ ΝΤΑC ΤΕ ΤῶΜ ΝΗΚΑΡΠΟC ΝΤῶΕ ΜΗ ΝΒΡΕΥΕ ΝΕΤΕΨΑΟΥ [Ε]ΨΟΥΨΟΥ ΝCΕΚΑΤΟΥ ΝCΕΠΩΤΠΩΤΟΥ ΝCΕΤΤΡΟΦΗ ΝΗΚΟCΗΟC ΝΤCΑΡΞ «Die man „geschlachtete, getötete, bedrängte, gemordete Seele“ genannt hat, sie ist die Kraft der Früchte, der Gurken und Samen, die geschlagen, gepflückt und zerissen werden und den Welten des Fleisches Nahrung geben.» (Übers. Böhlig).

¹⁴⁴ Kephalaia 269 (17)–(25).

¹⁴⁵ *h3.t* „der Leichnam“, *k3* „der „Doppelgänger““ grundlegende Literatur U. SCHWEITZER: Das Wesen des Ka im Diesseits und Jenseits der alten Ägypter (ÄgFo, 19), Glückstadt: Augustin, 1956, *h3* „die Seele“, grundlegend L. V. ŽABKAR: A Study of the Ba Concept in Ancient Egyptian Texts (SAOC, 34), Chicago: Oriental Institute, 1968, *3h* „der Lichtgeist“, s. G. ENGLUND:  Akh une notion religieuse dans l'Égypte pharaonique (Boreas, 11), Uppsala: Institute of Egyptology, 1978; *šw:t* „der Schatten“, s. B. GEORGE: Zu den altägyptischen Vorstellungen vom Schatten als Seele, Bonn: Habelt, 1970.

¹⁴⁶ Kephalaia 151 (6)–(7).

¹⁴⁷ CD 80b.

¹⁴⁸ Kephalaia 133 (12) (15).

ΟΥΩΝΖ ΤΕΦΖΙΚΩΝ ΑΒΑΛ Ζῆ ΠΚ[ΟCΜΟC ΑΝ]ΑΡΧΩΝ ἦΝ ἸΒΑΜ ἸΠΚΟCΜΟC ΝΕΥ
ΑΤ[ΕΦΖΙΚΩΝ] ΑΥΜΑΝΚ ΝΟΥΜΟΦΑΥΕ ΑΖΡΝ ΠΕΦΕΙΝΕ ΕΤΕ ΑΔΑΜ ΠΕ ἦΝ ΕΥΖΑ «Der
Gesandte offenbarte sein Bild der Welt. Die Archonten und die Mächte der Welt
sahen sein Bild und bildeten ihre Gestalten nach seinem Wesen, das Adam und Eva
ist.» Auffällig ist doch, daß im Text einerseits vom εἰκόν spricht, in dem sich der
Gesandte offenbart, andererseits von εἶνε, nach dem die Mächte der Finsternis ihre
Gestalt formieren.

Dies erklärt auch der Lehrer sogleich:¹⁴⁹ ΕΚΙΑ ΠΠΡΕCΒΕΥΤΗC ΠCΗΥ ΕΤΑΦΕΙ
ΕΦΟΥΩΝΖ ΤΕΦΖΙΚΩΝ [ΑΒ]ΑΛ [Ν]ΤΑΦΕΙ ΕΝ ΧΕΚΑ[Α]C ΕΦΑΟΥΩΝΖ ΤΕΦΖΙΚΩΝ ΑΝΑΡ-
[Χ]ΩΝ Ζῆ ΠΚΟCΜΟC ΑΛΛΑ ἸΤΑΦΕΙ ΑΦΟΥΩΝΖ ΑΒΑΛ ἸΠΚΟCΜΟC Ε[ΤΒΕ Τ]ΕΦΦΥΧΗ
ἦΝ ΠΕΦΩΗΡΕ ... «Siehe den Gesandten zu der Zeit, als er kam, um sein Bild zu of-
fenbaren, er ist nicht gekommen, damit er sein Bild den Archonten in der Welt offen-
bare, sondern er ist gekommen und offenbarte sich dem Kosmos wegen seiner Seele
und seines Sohnes ...». Die Archonten konnten ihn zwar erblicken und sein Bild in
sich aufsaugen, aber sie konnten es nicht in der „irdischen“ Sphäre reproduzieren.¹⁵⁰
ΑΥ[ΤΑ]ΝΤῆ ΔΕ Ζῆ ΟΥΤΑΝΤῆ ΑΛΛΑ ἸΠΟΥ[ΤΑΝΤῆ Ζ]Ν ΤῆΝΤΗΕ ΑΛΛΑ ἸΤΖΕ
ἸΠΡΗΤΕ Ἰ[... «Sie haben ähnlich nachgebildet, aber sie haben nicht in Wahrheit
nachgebildet, sondern in einer Weise wie[...». Im folgenden Gleichnis wird eine sehr
schöne Frau beschrieben, die im Inneren des Palastes versteckt bleibt. Die Zweiglei-
sigkeit des sichtbaren und unsichtbaren Bildes wird in diesem Gleichnis ganz deut-
lich. Das sichtbare Bild gleicht nach dem Äußeren dem unsichtbaren Bild nicht, hier
kann nur eine innere Ähnlichkeit postuliert werden.

Schenute war die Notwendigkeit, ein Abbild zu beleben, offensichtlich; denn
an anderen Stellen, wo er εἰκόν benutzt hat, wird dessen abstrakt-unbelebter Charak-
ter deutlich. Das scheint eindeutig in den Briefeinführungen an den Erzbischof Timo-
theos:¹⁵¹ ΑΝΡΘΕ ΖΩC ΕΑΝΟΥΩΨΤ ΕΒΟΛ ΖΙΤΟΟΤΟΥ ΝΤΕΚΖΙΚΩΝ ΕΤΦΟΡΙ ἸΠΕΧῶ
«Wir haben in ihnen (Rat + Trost) dein Bild verehrt, das Christus trägt.»¹⁵² Noch ein-
deutiger ist die Stelle in dem Traktat *de virginitate*, wo Schenute die Jungfräulichkeit
als Bild der Unvergänglichkeit apostrophiert:¹⁵³ Ω ΤῆΝΤΠΑΡΘΕΝΟC, ΤΖΙΚΩΝ ΝΤΗΝΤ-
ΑΤΤΑΚΟ «o Jungfräulichkeit, Bild der Unvergänglichkeit». Die gleiche Auffassung
des Wortes εἰκόν spiegelt eine Stelle aus einer grundlegenden gnostischen Schrift,
dem *Apokryphon Joannu* 29 (9)–(11): ΕΤΕ ΠΕΖΟΥΕΙΤ ἸΡΩΗ ΠΕ ΟΙΚῶ ἸΠΑΤΝΑΥ
«(die Fünfheit der Äonen des Vaters), die der erste Mensch ist, das Abbild des Un-
sichtbaren...».¹⁵⁴

¹⁴⁹ Kephalaia 133 (21)–(25).

¹⁵⁰ Kaphalaia 134 (5)–(7).

¹⁵¹ Sinuthii III ed. LEIPOLDT, 14 (1)–(2).

¹⁵² Zur Formel vgl. A. BIEDENKOPF-ZIEHNER: Untersuchungen zum koptischen Briefformular un-
ter Berücksichtigung ägyptischer und griechischer Parallelen (Koptische Studien, 1), Würzburg 1983, 56.

¹⁵³ Sinuthii III ed. LEIPOLDT, 108 (23) (24).

¹⁵⁴ W. TILL: Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502² (TU, 60), bearb.
von H.-M. Schenke, Berlin: Akademie-Verlag, 1972. In der synoptischen Ausgabe des Textes durch M.
WALDSTEIN-F. WISSE: The Apocryphon of John. Synopsis of Nag Hammadi Codices II, 1; III, 1; and
IV, 1 with BG 8502, 2 (Nag Hammadi and Manichaean Studies, 33), Leiden: Brill, 1995, 38 wird das
ΖΙΚῶ aus BG aufgelöst.

An anderer Stelle hat Schenute das Wort durchaus im Sinn von Bildwerk gebraucht wie in *de divite stulto*:¹⁵⁵ **κεχαμοι ενενταισινη ννινογτε ηζατ ζινογβ ζιζομτ ζιβαρωτ, μαλιςτα οικων ηνογβ ται ετιρε νκε μμαζε ηκικε αγω σοογ νογωωγ** «Ach hätte ich doch die Götter aus Silber, Gold, Erz, Bronze gefunden, am ehesten das goldene Bild von 60 Ellen Höhe und 6 Ellen Breite.». ¹⁵⁶ Schenute folgt mit der Benutzung des Wortes „Gott“¹⁵⁷ und „Götter“¹⁵⁸ einer alten Tradition, obwohl es nach christlichem Verständnis nur einen Gott geben sollte. Denn nach 2Chro 24₁₈ wird Gott auf Juda und Jerusalem zornig, weil καὶ ἐδούλευον ταῖς Αστάρταις καὶ τοῖς εἰδώλοις «sie den Astarten und Götzenbildern dienten». Der lateinische Text gibt im Gegensatz zum griechischen *servieruntque lucis et sculptibilis*, was eher dem hebräischen Urtext entspricht: **ויעבדו את־האשרים ואת־העצבים**. Eins ist jedoch wichtig anzumerken: **עצב** entspricht dem lateinischen *idolum*,¹⁵⁹ *simulacrum*¹⁶⁰ und *sculptilis*.

In Mich 5₁₂ wird das hebräische Pluraletantum für „Idol“ **פסילים**¹⁶¹ gebraucht: **והכרתי פסיליך ומצבותיך מקרבך ולא־תשתחוה עוד למעשה ידיך** «Ich rotte deine Götzenbilder und geweihten Steine aus deiner Mitte aus, damit du dich nicht immerzu vor dem Werk deiner Hand verneigst». ¹⁶² Das Wort **פסילים** wird ins Griechische konsequent mit τὰ γλυπτά übersetzt,¹⁶³ obwohl das Wort Idol wohlbekannt war: καὶ ἐξολεθρεύσω τὰ γλυπτά σου καὶ τὰς στήλας σου ἐκ μέσου σου, καὶ οὐκέτι μὴ προσκυνήσῃς τοῖς ἔργοις τῶν χειρῶν σου. Im Lateinischen wird für den ersten Ausdruck *sculptilia* gebraucht, für den zweiten wie in Gen 19₂₆ *statua*:¹⁶⁴ *Et perire faciam sculptilia tua, et statuas tuas de medio tui: et non adorabis ultra opera manuum tuarum*. Im Koptischen hat die Stelle folgende Gestalt gewonnen:¹⁶⁵ **†ηατεκο ννεκ-ειδωλον ην νεκστηλη αβαλ ζη τκμητε κτηκτακ δε λογωωτ ην ζβηγε ννεκοιχ**. Der koptische Christ hat hier das hebräische **פסילים** richtig mit dem griechischen Wort εἶδωλον wiedergegeben, obwohl gerade dieses Wort nicht in der geläufigen griechischen Übersetzung steht. Hier kann mit zwei Möglichkeiten gerechnet werden: Dem Kopten hat eine andere griechische Quelle zur Verfügung gestanden,

¹⁵⁵ *Sinuthii* III ed. LEIPOLDT, 111 (26) 112 (2); s. auch A. SHISHA-HALEVY: *Coptic Grammatical Categories* (Analecta Orientalia, 53), Roma: Pontificum Institutum Biblicum, 1986, 202: Coniunctive with circumstantial converter.

¹⁵⁶ Anspielung auf Dan 3₁: **Ετους ὀκτωκαιδεκάτου Ναβουχοδονοσορ βασιλεὺς διοικῶν πόλεις καὶ χώρας καὶ πάντας τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς ἀπὸ Ἰνδικῆς ἕως Αἰθιοπίας** (Unterstrichenes fehlt in der zweiten Version) **ἐποίησεν εἰκόνα χρυσοῦν, τὸ ὕψος αὐτῆς πηχῶν ἐξήκοντα καὶ τὸ πλάτος αὐτῆς πηχῶν ἕξ.**

¹⁵⁷ Z.B. 1Sam 5₂: Tempel des Dagon; Jer 46₂₅: Amun, Gott von Theben; Jer 51₄₄: Bel, Gott von Babylon; Am 5₂₆: Stele des Moloch, Gott Raiphan; Esdr 8₁₄: Gott Tammuz.

¹⁵⁸ Z.B. Ex 23₂₄: Götter der Fremden; 1Sam 6₅: Götter der Philister; 1Chr 10₉: Götter der Fremden; Is 10₁₁: Götter von Samaria; Is 46₁: Bel und Nabo, Götter Babylons; Jer 43₁₃: Tempel der ägyptischen Götter; Jer 46₂₅: Götter Ägyptens; Esdr 30₁₃: Götter von Memphis.

¹⁵⁹ Z.B. 1Chr 10₉, Ho 4₁₇. 13₂. 14₉; griechisch immer εἶδωλον.

¹⁶⁰ Z.B. Ps 113₄, Is 10₁₁. 46₁; griechisch εἶδωλον, doch Is 46₁ γλυπτόν.

¹⁶¹ Koehler-Baumgartner, 769 s.v. **פסיל**.

¹⁶² Die deutsche Übersetzung für **למעשה ידיך** im Plural muß wohl aus der LXX stammen..

¹⁶³ 2Chr 24₁₈ und Mi 5₁₂.

¹⁶⁴ **מצבה** ist in der Hebraica gebraucht, was nicht die normale Form **מצבה** ist, s. KOEHLER-BAUMGARTNER, 554, in LXX mit στήλη wiedergegeben, vgl. Gen 28₁₈₋₂₂, 31₁₃, 35₁₄, Ex 23₂₄, 24₁₃ usw.

¹⁶⁵ Text bei M. MALININE, in: *Coptic Studies in honor of Walter Ewing Crum*, Boston: The Byzantine Institute, 1950, 377 als 5₁₃.

oder er hat Zugang zu dem hebräischen Originaltext gehabt. Letztere Möglichkeit wird von der Forschung allgemein verworfen.

Normalerweise haben die Kopten das griechische εἰκών und auch εἰδωλον als Lehnwörter übernommen,¹⁶⁶ obwohl doch eine Reihe koptischer Wörter für Statue zur Verfügung gestanden hätte.¹⁶⁷ Ich möchte vermuten, daß die Inhalte der beiden griechischen Lehnwörter auch dem Kopten eindeutig gewesen sind, soweit überhaupt von Eindeutigkeit zu sprechen ist. Man wird also einen inhaltlichen Grund für die Übernahme des griechischen Lehnwortes suchen müssen. In der koptischen Version von Is 21, wird τογωτ für εἰδωλον benutzt,¹⁶⁸ was natürlich als Gegenbeweis angeführt werden kann: Koptisches τογωτ ist auch für Bildwerk benutzt worden, demzufolge kann das Wort mit „Statue“ übersetzt werden. In der Tat ist die Entscheidung schwer, wie weit sich *twt.w* von der ursprünglich weiter gefaßten Bedeutung entfernt hat. Denn es ist nicht auszuschließen, daß der Begriff *twt.w* auch für Stelen verwendet werden konnte, was allerdings Ockinga mit wenig überzeugenden Argumenten in Frage stellt.¹⁶⁹

Für Schenute ist das griechische εἰδωλον identisch mit der leblosen Statue. In der Schrift *de eis qui e monasterio discesserunt* schreibt er: ΜΗ ΑΝΓ ΟΥΖΗΓΕΜΩΝ ΝΤΕΝΖΕΘΝΟC ΕΕΙΑΝΑΓΚΑΖΕ ΜΗΩΤΗ ΕCΑΖΕΘΗΤΗ ΕΒΟΛ ΜΠΙΝΟΥΤΕ ΑΥΩ ΝΤΕΤΝΡΟΥCΙΑ ΝΝΕΙΔΩΧΟΝ ΝΦΕ ΜΗΝΩΝΕ; «Bin ich etwa ein Führer der Völker, daß ich euch zwingen von Gott abzustehen und den Stein- und Holzidolen Reverenz zu erweisen?». ¹⁷⁰ Und in dem kurzen Traktat *de divite stulto* bezieht er sich auf die Stelle in den Psalterion, die oben zitiert wurde, mit folgenden Worten: ΖΗΠΕΦΑΛΗΟC ΔΕ ΟΝ ΧΕΝΕΙΔΩΧΟΝ ΝΝΖΕΘΝΟC ΖΕΝΖΑΤΗC ΖΙΝΟΥΒ, ΖΕΝΖΒΗΥΕ ΝΟΙΧ ΝΡΩΜΕ ΝΕ «Nach dem Psalm wiederum sind die Idole der Völker aus Silber und Gold Machwerke von Menschenhänden». ¹⁷¹ Auch aus diesem Zitat wird deutlich, daß Schenute unter dem griechischen εἰδωλον das unbelebte Bildwerk verstanden hat.

Die gnostische Schrift *Apokryphon Iōannu*¹⁷² benutzt zur Umschreibung der Erschaffung des Menschen (Adam) die gleichen Vokabeln und Ausdrücke wie das Buch Genesis des Alten Testaments.¹⁷³ Die Archontenschaft der sieben Gewalten

¹⁶⁶ Vgl. A. BÖHLIG: Studien zur Erforschung des christlichen Aegyptens, Heft 2, München: Lerche 1954, 311–312.

¹⁶⁷ Vgl. WESTENDORF: KHB, 56: κω, von *gj* „Schrein“, 58: καίσε, von *qrs.t* „Begräbnis“, 327: ωίςμε, von *ššm* „Bild, Reliquie“. Alle Wörter außer *twt.w* fallen jedoch außerhalb des engeren semantischen Kreises.

¹⁶⁸ G. MASPERO: Fragments de la version thébain de l'Ancien Testament (Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire, VI/1), Paris 1892, 214–215.

¹⁶⁹ P. KAPLONY, in: *Orientalia* 35 (1966) 403–412 hatte für *twt.w* «Vorbild» vorgeschlagen, um die vermeintliche Diskrepanz zwischen der Stele und dem «Abbild» zu überbrücken. W. BARTA, in: *Festschrift Ägyptisches Museum Berlin*, Berlin, 1975, 51–54 hatte hingegen die Übersetzung «Abbild» für die Stele voll akzeptiert. Siehe OCKINGA: Gottebenbildlichkeit, 4 mit Anm.13.

¹⁷⁰ Sinuthii III ed. LEIPOLDT, 143 (23) (25).

¹⁷¹ Sinuthii III ed. LEIPOLDT, 111 (20) (22).

¹⁷² Kurze Wertung und Übersetzung der Schrift bei F. WISSE: *The Apocryphon of John*, in: *The Nag Hammadi Library in English*³, 104–123; ausführlichere Wertung und Übersetzung bei B. LAYTON: *The Gnostic Scriptures*, New York London Toronto Sydney Auckland: Doubleday, 1987, 21–54.

¹⁷³ Deutlich als Dialog zwischen Johannes und dem Erlöser über die Interpretation von Gen 1–4 gekennzeichnet bei LAYTON: *The Gnostic Scriptures*, 38.

sprach, nachdem sie das Bild (εἰκών) des „Seligen“ gesehen hatte:¹⁷⁴ ΜΑΡΝΤΑΜΙΟ ΝΝΟΥΡΩΜΕ ΕΖΝ ΘΙΚΩΝ ΗΠΝΟΥΤΕ ΑΥΩ ΗΝ ΠΙΝΕ «Wir wollen einen Menschen schaffen nach dem Bild Gottes und (seinem) Wesen».¹⁷⁵ Die sieben Mächte formten sieben Seelen für die sichtbaren und unsichtbaren Teile des Körpers, doch die Kreation blieb ohne Leben:¹⁷⁶ ΑΥΩ ΑΦΩ ΕΦΟ ΝΑΡΓΟΝ ΝΟΥΝΟΘ ΝΟΥΟΕΙΩ «und er blieb lange Zeit unbeweglich». Erst auf Anraten des Lichtgottes blies der Selige von seinem Geist in die Schöpfung: ΝΙΚΕ ΕΖΟΥΝ ΖΗ ΠΕΦΖΟ ΕΒΟΛ ΖΗ ΠΕΠΝΑ ΕΤΝΖΗΤΚ ΑΥΩ ΦΩΒ ΝΑΤΩΟΥΝ ΑΥΩ ΑΦΝΙΚΕ ΕΡΟΦ ΖΗ ΠΕΦΠΝΑ ΕΤΕ ΝΤΟC ΤΕ ΤΘΟΜ ΕΒΟΛ ΖΗ ΤΜΑΥ ΕΖΟΥΝ ΕΠCΩΜΑ ΑΥΩ ΑΦΚΗΜ ΖΗ [ΤΟΥΝΟΥ ΕΤΗΜΑΥ «Blase in sein Gesicht von dem Geist, der in dir ist, und die Sache wird sich erheben.» Und er blies in es von seinem Geist, welche die Kraft der Mutter ist, zu den Leib und er bewegte sich so-fort».¹⁷⁷

Mit dem Einhauchen des Lebensodems wird allgemein, so auch von Schenute, die Beseeltheit der Schöpfung erklärt.¹⁷⁸ Zur kultischen Belebung von Bildwerken lassen sich aus der altägyptischen Kultpraxis reichlich Parallelen beibringen.¹⁷⁹ Zu denken ist auch an die bekannte Szene auf Tempelwänden und Stelen, in der ein Gott dem König Lebenszeichen zur Nase reicht.¹⁸⁰ Gardiner hat für eine Variante des Neuen Reiches den Begriff der „Taufe Pharaos“ geprägt.¹⁸¹

Lactantius Inst. 2.3.2 berichtet, daß Cicero auf eine öffentliche Abrechnung mit den heidnischen Kulturen vermieden habe, um den römischen Staatskult nicht zu gefährden. Olympios, ein heidnischer Philosoph des 4. Jh., lehrte u.a., daß Götterbilder

¹⁷⁴ Apokr. Joannu 48 (11) (13), ed. TILL-SCHENKE.

¹⁷⁵ Gen 126. Gen 126. Auffällig ist im BG die bezugslose Form ΠΙΝΕ, die in der NH-Variante III 22 (6) als ΠΕΦΕΙΝΕ, II 15 (3) und IV 23 (18) als ΠΝΕΙΝΕ bzw. ΠΕΝΕΙΝΕ erscheint. Der Text von BG entfernt sich ziemlich weit von der LXX. Anstelle der Präpositionen κύα verwendet der Kopte im ersten Fall die dem hebräischen כ entsprechende Präposition ΖΗ mit der Grundbedeutung «in» und im zweiten Fall für כ die koptische Präposition ΗΝ «mit», die keinesfalls mit כ zusammengeht. Die bezugslose Form ΠΙΝΕ kann wohl mit ܡܢ ܕܥܠܡ ܕܥܝܢܐ aus Gen 127 erklärt werden, dessen zweiter Bestandteil ausgelassen worden ist. Als wörtliches Zitat kann der Text von BG nicht gewertet werden und wahrscheinlich auch nicht als Textvariante.

¹⁷⁶ Apokr. Joannu 50 (15) (16), ed. TILL-SCHENKE.

¹⁷⁷ Apokr. Joannu 51(15)–52 (1), ed. TILL-SCHENKE. NH II, 1 (26)–(33) hat einen erweiterten Text: ΕΤΕ ΤΑΙ ΤΕ ΤΘΟΜ ΗΠΕΦΗΜΑΥ ΗΠΕΦΗΜΕ ΧΕ ΦΩΟΠ ΖΗ ΟΥΗΤΑΤCΟΟΥΝ ΑΥΩ ΑCΒΩΚ ΕΖΟΥΝ ΝΘΙ ΤΑΥΝΑΜΙC ΗΤΗΜΑΥ ΕΒΟΛ ΖΗΤΗ ΑΛΤΑΒΑΩΟ ΕΖΟΥΝ Α ΨΥΧΙΚΟC ΗCΩΜΑ ΠΕΤΑΥΡ ΖΩΒ ΕΡΟΦ ΚΑΤΑ ΠΕΙΝΕ ΗΠΕΤΩΟΠ ΧΗ ΗΦΟΡΠ ΑΦΚΗΜ ΑΥΩ ΑΦΘΗΘΟΜ ΗΘΙ ΠCΩΜΑ ΑΥΩ ΑΦΡ ΟΥΟΕΙΝ ... «das die Kraft seiner Mutter ist. Er wußte nicht, daß er in Unwissenheit ist. Und die Kraft der Mutter trat aus Jaltabaôt in den psychischen Körper, den sie nach dem Bild dessen geformt hatten, der seit Beginn existiert. Der Körper bewegte sich und wurde kraftvoll und licht.» BG ist hier wortkarg und schwer verständlich. Jaldabaôt ist der heimliche Sohn der Sophia, der erste Archôn, der von der Lichtwelt getrennt ist.

¹⁷⁸ Vgl. oben Anm. 117: Sinuthii IV 37 (1)–(6), ed. LEIPOLDT.

¹⁷⁹ E. OTTO: Das ägyptische Mundöffnungsritual II (ÄgAbh, Bd.3), Wiesbaden: Harrassowitz, 1960, I 33.

¹⁸⁰ Z. B. Tempelrelief aus dem Totentempel Amenemhets I. in Lisch, um 1960 v. Chr., New York, MMA, Rogers Fond 08.200.5, gute Abbildung in R. SCHULZ-M. SEIDEL (eds): Egypt – The World of the Pharaohs, Köln: Könemann, 1998, Abb. 11; Stele Kairo JE 59485, wo die Göttin Hathor dem König Sesostris II., der als Falke auf der Palastfassade sitzt, das Lebenszeichen reicht, abgebildet bei R. ENGELBACH, in: ASAE 33 (1933) Pl. II, 4.

¹⁸¹ A. H. GARDINER, in: JEA 36 (1950) 3–12.

(im christlichen Sprachgebrauch: Idole) eine geheime Kraft haben.¹⁸² Die Anhänger der heidnischen Glauben waren offensichtlich nicht so einfach zu überzeugen, daß gerade ihre Götter ohnmächtig sein sollten. Noch Kaiser Zenon aus dem späten 5. Jh. läßt zum Beweis ihrer Machtlosigkeit Götterbilder in Menuthis und Alexandria verbrennen.¹⁸³

Im Alten Testament wird häufig von der Vernichtung von Kultbildern gesprochen, die zerschlagen werden müssen, damit sie unwirksam werden.¹⁸⁴ Diese Praxis ist auch aus Ägypten gut bekannt. Die sogenannten Ächtungstexte des Alten und Mittleren Reiches vermitteln eine gesunde Basis zur Stützung dieser Auffassung: Auf Tonfiguren oder auch Tonschalen wurden die Namen der zu vernichtenden Menschen und Gebiete aufgeschrieben und dann die Figur entweder vergraben oder zerstört.¹⁸⁵ Damit war die Kraft des Feindes gebannt. So muß man sich auch die Praxis der Vernichtung von Kultbildern im Alten Testament vorstellen.

Um den gedanklichen Hintergrund des koptischen Wortes **ⲧⲟⲩⲱⲧ** vollständig verstehen zu können, mußte eine durchgreifende Analyse der einschlägigen Stellen der koptischen Übersetzung des Alten Testaments versucht werden. Leider sind die Zeugen des Alten Testaments in Koptisch nicht vollständig,¹⁸⁶ so daß wir auf Stichproben angewiesen gewesen sind, die ein etwas einseitiges Bild geben könnten. Doch halfen für den angestrebten Beweis Zitate aus dem koptischen Alten Testament bei den koptischen Originalschriftstellern weiter.

Vor diesem Hintergrund muß erneut die Frage gestellt werden, ob das koptische **ⲧⲟⲩⲱⲧ** in NH VI 8 eine nuanciertere semantische Bedeutung anzeigen soll als das normale εἰκών, das im folgenden Teil des Traktats durchaus gebraucht wird. Dort fragte nämlich Trismegistos seinen Schüler: **ⲛ ⲉⲓⲕⲉ ⲛⲓⲁⲧϫⲟⲟⲩⲛ ⲱ ⲓⲁⲥⲓⲕⲁⲛⲡⲓⲉ ⲭⲉ ⲕⲓⲛⲓⲙⲉ ⲉϫⲱⲟⲟⲩ ⲛⲓⲕⲓⲱⲛ ⲛⲧⲓⲡⲓⲉ ⲛⲓⲕⲟⲩⲟ ⲁⲉ ⲡⲙⲁ ⲛⲱⲡⲓⲉ ⲛⲧⲡⲓⲉ ⲧⲉ ⲙⲓ ⲛⲉⲛⲉⲣⲓⲁ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲧⲓⲛ ⲧⲡⲓⲉ**. «Oder bist du dir nicht im Klaren darüber, o Asklepios, daß Ägypten ein Abbild des Himmels, mehr noch, die Wohnstätte des Himmels und aller darin befindlichen Kräfte ist?»¹⁸⁷ Deutlich ist hier εἰκών das geistige Abbild im Gegensatz zu dem, das in der hellenistischen und frühen kaiserzeitlichen Literatur gebraucht worden ist. In der *Sapientia* waren die Herrscherbilder als εἰκών bezeich-

¹⁸² L. KÁKOSY, in: ANRW II: 18.5, Berlin - New York: De Gruyter, 1995, 2939, mit einschlägiger Literatur.

¹⁸³ KÁKOSY, in: ANRW II: 18.5, 2942.

¹⁸⁴ Ex 23₂₄; Nu 33₅₂; Dt 7₅ = 12₃; 1Chr 10₉; 2Reg 11₁₈; Is 21₉; Jer 43₁₂₋₁₃; Mi 5₁₃.

¹⁸⁵ Siehe G. POSENER, in: LÄ I, 67-69, s.v. Ächtungstexte.

¹⁸⁶ Vgl. die Wiederherstellung der alttestamentlichen Codices aus der Sammlung Borgia durch P. NAGEL, in: ZÄS 110 (1983) 51-74 und 111 (1984) 138-164.

¹⁸⁷ NH VI 70 (3) (7). BRASHLER-DIRKSE-PARROTT, in: The Nag Hammadi Library³, 334 übersetzen: «Or are you ignorant, Aclepius, that Egypt is (the) image of heaven? Moreover, it is the dwelling place of heaven and all the forces that are in heaven.» Ich kann die Teilung des Abschnittes in eine Frage und eine Aussage nicht nachvollziehen, weil mit **ⲛⲓⲕⲟⲩⲟ** die Frage nur weitergeführt und intensiviert, nicht aber ein neuer Satz eingeleitet werden kann. Vgl. auch den sachlichen Kommentar bei MAHÉ: Hermès II, 230. Die lateinische Version gibt keinen Hinweis auf eine Trennung der beiden Teile: *an ignoras, o Asclepi, quod Aegyptus imago sit caeli aut, quod est verius, translatio aut descensio omnium, quae gubernantur atque exercentur in caelo?*, Text und entsprechende Übersetzung bei NOCK-FESTUGIÈRE: Corpus Hermeticum I, 326.

net worden, so wie auch im gnostischen *Apokryphon Ióannu* εἰκόν das Spiegelbild der Gottheit bezeichnet.

Angesichts der Einbettung in einen speziellen Ägypten-Topos des Ausschnitts kann die Frage mit ruhigem Gewissen bejaht werden, daß in τωουτ ein Stück ägyptischer Tradition anklingt, das auch bei Schenute nachweisbar ist. Davon bleibt unberührt, daß nach der antiken Auffassung Bilder durchaus lebendig sein konnten, wie dies die verschiedenen Bilderstürme, aber auch der Umgang der koptischen Mönche mit den heidnischen Bildresten vermuten läßt. Ein solches Verständnis kann aber kaum aus der klassischen griechischen Antike abgeleitet werden, während die Lebensfähigkeit eines Bildwerkes, wenn auch nach der Fertigstellung durch ein Ritual in das Bildwerk eingehaucht, in Ägypten tiefe Wurzeln hat, deren Tradition sich in grauer Vorzeit verlieren.

In diesem Zusammenhang muß noch darauf aufmerksam gemacht werden, in welcher Weise Trismegistos dem Asklepios das Wesen der Statue erklärt:¹⁸⁸ ΕΚΨΑΧΕ ΕΝΕΤΕ ΟΥΝ ΨΥΧΗ ΝΗΟΟΥ ΖΗΝΙΘΕ ΧΕ ΝΤΟΥΟΤΕ· ΝΑΙ ΕΤΡΕΝΕΡΓΕΙ ΕΝΕΙΝΟΘ ΝΖΒ-ΗΟΥΕ· ΕΚΨΑΧΕ ΕΝΑΙ ΕΤΤ ΝΖΕΝΠΡΟΦΗΤΙΑ ΧΕ ΝΤΟΥΟΤΕ· ΝΑΙ ΕΤΤ ΝΖ[ΕΝ ΨΩΝΕ ΑΥΩ] ΕΤΤΑΔΟ ΕΤ[ΤΗΝΑΥ] ΝΗΜΟΥ ΖΩΟΥ «Du sollst das, was Seele und Odem hat, Statuen nennen;¹⁸⁹ diejenigen, die große Dinge hervorbringen. Du sollst diejenigen, die voraussagen, Statuen nennen; diejenigen, die [70] Krankheiten verursachen und heilen, die auch¹⁹⁰ die Plagen¹⁹¹ schicken.»¹⁹²

Für die Ergänzung der beiden ersten Zeilen von pagina [70] kann nur der lateinische Text herangezogen werden, in dem der Bezug auf Asclepius fehlt.¹⁹³ Die Ergänzung wird jedoch aufgrund des Erhaltenen im Licht des lateinischen Textes im Ganzen richtig sein.¹⁹⁴ Die koptische Form ist eine sogenannte zweite Form, d.h. eine substantivische Form, die eine Adverbialbestimmung betont. Im vorliegenden Fall kann sich die Betonung nur auf ΕΝΕΤΕ und ΕΝΑΙ beziehen, beide durch die Präposi-

¹⁸⁸ Kurz behandelt von ASSMANN: Ägypten², 51.

¹⁸⁹ Zu einer solchen Auffassung vgl. den Gebrauch des präsentischen zweiten Tempus im Mittelägyptischen bei Ptahhotep 122–123: *m dg r ntj m-h3h=f dgg.k r ntj m-h3h=k* «Schau nicht auf das, was vor ihm ist, du sollst auf das schauen, was vor dir ist», vgl. H. J. POLOTSKY: *Études de syntaxe Copte*, in: *Collected Papers*, Jerusalem: The Magnes Press, 1971, 81. POLOTSKY, a.a.O., 139 hat entsprechende Beispiele für das Präsens aus dem Alten und Neuen Testament gesammelt. MAHÉ: *Hermès II*, 168 mit der Übersetzung «quand tu dis» scheint nur einen Teil von Polotskys Argumentation übernommen zu haben.

¹⁹⁰ Vgl. zur Übersetzung von ΖΩΟΥ W. C. TILL: *Koptische Grammatik*², Leipzig: Verlag Enzyklopädie, 1961, § 195.

¹⁹¹ Zu den ägyptischen Vorläufern der Aussendung von unheilbringenden Götterboten vgl. O. FIRCHOW, in: *Ägyptologische Studien* (Fs. H. Grapow), Berlin: Akademie-Verlag, 1955, 85–92. MAHÉ: *Hermès II*, 168 übersetzt „le fléau“, was CD 159b „plague, pestilence“ entsprechen soll.

¹⁹² NH VI 69 (32)–70(7).

¹⁹³ NOCK–FESTUGIÈRE: *Corpus Hermeticum*, I, 326: *statuas animatas sensu et spiritu plenas tantae facientes et talia, statuas futurorum praecias eaque sorte, vate, somniis multisque aliis rebus praedicentes, inbellicitates hominibus facientes easque curantes, tristitiam laetitiamque pro meritis*. «Mais ce sont des statues pourvues d'une âme, conscientes, pleines de souffle vital, et qui accomplissent une infinité de merveilles; des statues qui connaissent l'avenir et le prédisant par les sorts, l'inspiration prophétique, les songes et bien d'autres méthodes, qui envoient aux hommes les maladies et qui les guérissent, qui donnent, selon nos mérites, la douleur et la joie.»

¹⁹⁴ Vgl. MAHÉ: *Hermès II*, 228.

tion ϵ - als Adverbialbestimmung deutlich gemacht. Somit muß das direkte Objekt durch die Konjunktion $\alpha\epsilon$ eingeleitet werden, und – um alle Zweifel zu zerstreuen – wird dem direkten Objekt noch ein Artikel vorgesetzt.

Der lateinische Text erlaubt keinen Zweifel an der Aussage hinsichtlich der Eindeutigkeit der Übersetzung. Allenfalls konnte die koptische Übersetzung Anlaß zu Zweifeln an der Richtigkeit des Gehörten geben. Die vorliegende Analyse der Textstelle erlaubt jedoch, auch die koptische Übersetzung in den normalen Grenzen der interpretativen Übersetzungspraxis zu verstehen. Zwar läßt sich nicht abschätzen, welche Gestalt der griechische Originaltext gehabt hat, doch kann aufgrund der zahlreichen „ägyptischen“ Anklänge bei der Formung des koptischen Textes auf ein eher abweichendes griechisches Original geschlossen werden. Die Berührung der verschiedenen Kulturen im östlichen Mittelmeerraum hat gerade im Hermetismus eine Ausdrucksform gefunden, deren synkretistische Züge wesentlich von Ägypten mitbestimmt worden ist. Assmann hat auf die *decensio* des lateinischen Textes zum Ausgangspunkt der Belebung ägyptischer Götterstatuen genommen und damit erneut den Text in das Gesichtsfeld der Ägyptologen gerückt. Mein Anliegen ist es gewesen, Antwort auf die Frage nach dem Sinn der Statuen zu finden, und wir glauben nun zu wissen, daß der Text über mehr als tote Statuen im Sinn der klassischen Antike und des Christentums spricht.

Universität ELTE
Institut für Ägyptologie
II-1364 Budapest Pf. 107

EDIT MADAS

« SPECIES PRIAMI DIGNA EST IMPERIO »

LES ENSEIGNEMENTS D'UN SERMON DU XIII^{ÈME} SIÈCLE
SUR SAINT LADISLAS

Les sermons produits au Moyen Âge constituent un ensemble de sources de plus en plus apprécié par les spécialistes de cette période. À vrai dire, dans la grande masse des textes qui nous sont parvenus, souvent sous la forme d'esquisses, très peu de pièces comportent des nouveautés. Mais le sermon sur saint Ladislas que je vais publier ici fait exception à la règle. D'une part, c'est un élément nouveau du corpus original contenu dans le plus ancien sermonnaire d'origine hongroise qui nous soit parvenu, un recueil connu sous le titre: *Sermones compilati in studio generali Quinqueecclesiensi in regno Hungariae*. D'autre part, il fournit une donnée nouvelle sur un point contesté de la Légende de saint Ladislas.

Dans le sermonnaire du monastère cistercien de Heiligenkreuz, Cod. 292, se trouve une série de sermons sur les saints de Hongrie: un sermon sur saint Étienne, deux sur saint Émeric, quatre sur saint Ladislas.¹ Deux de ces sermons sur saint Ladislas figurent également dans le manuscrit de Munich des *Sermones compilati in studio generali Quinqueecclesiensi*.² Ce manuscrit, copié en territoire allemand, peut être daté, d'après l'écriture, du début du XV^{ème} siècle. Le recueil original dont il dépend a dû être rédigé vers la fin du XIII^{ème} siècle, probablement dans le *studium generale* des Dominicains de Bude. Le manuscrit de Heiligenkreuz, lui, est du début du XIV^{ème} siècle, et il contient une meilleure version du texte des sermons sur saint Ladislas, antérieure de quelque cent ans à celle du manuscrit de Munich. Ce simple

¹ András Vizkelety a découvert ces textes dans le Repertorium de J. B. Schneyer. VIZKELETY András: Példaképkötés és argumentáció a középkori Szent István prédikációkban (La création d'un modèle et l'argumentation dans les sermons médiévaux sur Saint Étienne). In: Szent István és kora (Saint Étienne et son époque). Ed. GLATZ Ferenc KARDOS József. Budapest 1988. 180–184; Johann Baptist SCHNEYER: Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit 1150–1350. VIII. Münster, 1978. 342–351. No 37; 9–10, 11–13. (= Schneyer)

² München, Bayerische Staatsbibliothek Cod. Lat. 22363b. Édition critique: *Sermones compilati in studio generali Quinqueecclesiensi in regno Hungariae*. Ed. Eduardus PETROVICH Paulus Ladislaus TIMKOVICS. Budapest 1993. 169–174. (= *Sermones Quinqueecclesienses*)

fait montre que le sermonnaire était diffusé sous forme de copies dès le début du XIV^{ème} siècle, en dehors même des structures de l'ordre dominicain.³

Le sermon sur saint Ladislav que je vais analyser ici⁴ ne se trouve que dans le manuscrit de Heiligenkreuz, mais il présente des traits caractéristiques, qui l'apparentent au premier abord aux meilleurs sermons parmi les *Sermones Quinqueecclesienses*.

Le thème, c'est-à-dire la citation biblique sur laquelle tout le sermon est bâti, provient du livre des Maccabées, et il concerne initialement Judas Maccabée: *Similis factus est leoni in operibus eius* (I Mach. 3, 4). Le lion ici mentionné possède une nature et des qualités royales, c'est la raison pour laquelle la comparaison avec le roi Ladislav convient – lit-on dans les lignes du passage de transition. Les religieux qui ont pu écouter ce sermon connaissaient bien, par l'office divin, la métaphore du lion dans la légende de saint Ladislav,⁵ ce qui rendait pour eux le choix du *thema*, *a priori*, pertinent.

Le sermon proprement dit est construit sur une division rimée, qui énumère des dix qualités du lion que « le bon souverain » doit avoir, lui aussi: 1/ *in morum mansuetudine*, 2/ *in virium fortitudine*, 3/ *in membrorum pulchritudine*, 4/ *in stipendiorum erogatione*, 5/ *in pavorum cohortatione*, 6/ *in bonorum occultatione*, 7/ *in verborum dulcedine*, 8/ *in finis sui recordatione*, 9/ *in divini iudicii timore*, 10/ *in scientiae acquisitione*. L'auteur se réfère à des autorités pour justifier, par des citations, l'attribution de telle ou telle qualité au lion, donc la nécessité incombant au prince de les acquérir. Évidemment, saint Ladislav possédait toutes ces qualités, par conséquent l'auteur du sermon ne se souciait pas d'en parler de manière détaillée. Mais la Légende permet de compléter le sermon point par point.

Une seule exception apparaît toutefois, c'est le troisième point de la division, qui concerne la beauté physique ou corporelle du roi (*membrorum pulchritudine*). Le prédicateur parle ici directement de saint Ladislav en citant sa Légende: *secundum phisonomiam leonis magnas habuit extremitates*.⁶ L'excellence physique convient à la dignité royale – constate-t-il –, et pour le prouver il se réfère à Priam: *secundum quod dicitur, quod species Priami digna est imperio*. Pour finir, il renvoie à Saül qui, à la vue de sa haute taille, a été proclamé roi par le peuple: *Videtis quem elegit Do-*

³ Le titre donné dans le manuscrit de Munich conserve probablement le souvenir de l'exemplaire des Dominicains de Pècs (*Quinqueecclesiae*). Le manuscrit de Heiligenkreuz a été fait en Hongrie, comme l'indique la présence de la série de sermons sur des saints hongrois. Les sermons identifiés proviennent pour la plupart de frères mineurs du XIII^{ème} siècle.

⁴ SCHNEYER VIII, 343, 11.

⁵ Kornél SZOVÁK s'est occupé de manière exhaustive du lion en tant que symbole de la souveraineté et de la métaphore du lion dans la légende de saint Ladislav: *The Image of the Ideal King in Twelfth-Century Hungary. (Remarks on the Legend of St Ladislav)*. In: *King and Kingship in Medieval Europe*. Ed. Anne J. DUGGAN. London 1993, 241–264.; Idem: *P. Mester Gesta Hungarorum* és a Szent László-legenda (Les Gesta Hungarorum de Maître P. et la Légende de Saint Ladislav). (Thèse de doctorat PhD) Budapest, 1994. Chapitre II: L'image du souverain dans la Légende de Saint Ladislav. 133–194. Tout récemment Idem: *Szent László alakja a korai elbeszélő forrásokban* (L'image de Saint Ladislav dans les sources narratives). Századok 134 (2000) 117–145.

⁶ *Scriptores rerum Hungaricarum tempore ducum regumque stirpis Arpadianae gestarum*. Ed. Emericus SZENTPÉTERY. I–II, Budapest 1937–1938. II, 517, 17–18. (= SR11).

minus quoniam non sit similis illi in omni populo, fuit enim alcior omnibus [ab umero] (I Reg. 10, 24 et 23).

Adrienne Fodor a publié en 1980, d'après des bréviaires imprimés du début du XVI^{ème} siècle, une variante de la Légende de saint Ladislav qui substitue à la comparaison du roi avec le lion, la figure de Priam de Troie.⁷ László Mezey a étudié à fond la question.⁸ À son avis, ce texte donne la version originale de la Légende de saint Ladislav, plus claire dans les passages envisagés que ne le sont les variantes connues de la *Legenda maior* et de la *Legenda minor* de celui-ci. Le fait que la grande taille de Priam n'est mentionnée ni dans la tradition antique, ni dans la tradition médiévale, constitue toutefois un problème. Selon Mezey, c'est la raison pour laquelle le lion a ensuite pris la place de Priam. Puis, pour un compilateur humaniste du XVI^e siècle, l'image renvoyant à un modèle de l'Antiquité a pu redevenir attrayante.

D'autres conclusions peuvent être tirées en se fondant sur la comparaison des textes. Il convient de retenir pour cela le texte de la *Legenda minor*, dont la variante du bréviaire du XVI^{ème} siècle s'avère plus proche qu'elle ne l'est de la *Legenda maior*.

Legenda minor S. Ladislai regis
XIII/1. s
(SRH II,517,14 21)

Sermo I de S. Ladislao rege
XIII/ex. -XIV/1. s.
(Cod. 292. Monast. OCist.,
Heiligenkreuz)

Lectio IV. de S. Ladislao rege
1506
(Breviarium OSB in monte
S. Martini)

In naturalibus autem bonis divine miserationis gratia speciali eum prerogativa preeminentie supra communem hominum valorem pretulerat. Erat enim manu fortis et visu desiderabilis et secundum phisonomiam leonis magnas habens extremitates, statura quippe procerus ceterisque hominibus ab humero supra peeminens ita quod exuberantem in ipso donorum plenitudinem, ipsa quoque corporis species imperio digna declararet.

... ipse similis factus fuerit leoni ... Tercio in membrorum pulchritudine. Unde dicitur de ipso in Legenda sua, quod secundum phisonomiam leonis magnas habuit extremitates, ubi est enim de corpore, ibi congruit esse honorem dignitatis regie, secundum quod dicitur, quod species Priami digna est imperio. ... Propheta Saul electus in regem commendatus est de elegancia per I. Reg. X,(24. 23) Videtis quem elegit Dominus quoniam non sit similis illi in omni populo, fuit enim altior omnibus ab umero.

Erat enim copiosus in misericordia ... Unde et exuberantem in ipso donorum plenitudinem divine miserationis gratia: speciali tamen preeminentie prerogativa ipsa corporis physionomia uti species Priami imperio digna declararet. Erat enim manu fortis magnas habens scapulas, statura denique procerus: visu sine dubio desiderabilis.

En ce qui concerne la précocité du parallèle entre le roi et Priam, le texte du sermon d'Heiligenkreuz confirme l'hypothèse de László Mezey. L'allusion à Priam, à cet endroit précis, témoigne en faveur de la supposition selon laquelle une telle variante de la légende a dû exister dès la fin du XIII^{ème} siècle. Dans celle-ci, à en juger par le contenu du sermon, devaient figurer simultanément l'image du lion, la référence à Priam, et le fait que Ladislav dépassait d'une épaule tous les autres

⁷ FODOR Adrienne: László-legendák XV XVI. századi magyarországi breviáriumokban (Légendes sur saint Ladislav dans les bréviaires de Hongrie provenant des XV-XVII^e ss.). In: Athleta Patriae. Szent László-tanulmányok (Études sur Saint Ladislav). Ed. MEZEY László. Budapest 1980. (57-72) 65. (= Athleta Patriae).

⁸ MEZEY László: Athleta Patriae. A korai László-irodalom kialakulása. In: Athleta Patriae (1955) 27-31.

hommes, puisque cette dernière indication ne se retrouve actuellement que dans la variante de la légende « au lion ». En ce qui concerne Priam, en tout cas, ce qu'il faut chercher, ce n'est pas une source où il serait décrit sous des traits semblables à ceux de Ladislas, mais une source qui le déclare digne d'être souverain grâce à son apparence physique.

Si l'on compare la *Legenda minor* et la version du XVI^{ème} siècle du point de vue grammatical, on peut en conclure que cette dernière est la variante réduite, artificiellement déformée, de la première. Il est inimaginable que l'on ait pu aboutir au texte clair et logiquement composé de la *Legenda minor* en partant de cette version, obscure du point de vue de la grammaire comme de celui du contenu, et difficile à interpréter.

Le remaniement attesté par le texte du bréviaire résulte dans aucun doute du travail du compilateur du XVI^{ème} siècle, mais la source de celui-ci devait être, non pas la *Legenda minor*, mais une variante de cette Légende, aussi connue par l'auteur du sermon sur saint Ladislas conservé à Heiligenkreuz.

Le dixième point de la division du sermon parle de la science et de la sagesse: le prince peut être comparé au lion *in scientiae acquisitione*. Ce lion, à l'évidence, n'est plus comme auparavant le fauve royal, mais le chérubin au visage de lion, omniscient, du prophète Ézéchiél. Et l'auteur a beaucoup plus de choses à dire sur ce sujet que sur tout le reste, dont il s'acquitte brièvement en citant seulement quelques autorités.

Il introduit ici trois subdivisions, pour énumérer tout ce qui incite le roi à acquérir la plénitude du savoir *per studium et meditationem*, afin de pouvoir régner avec sagesse. À la troisième subdivision, dont l'essentiel consiste à affirmer que *rex sapiens populi stabilimentum est* (Sap. 6,26), se rattache à nouveau une subdivision en trois points. Ceux-ci – *in iudicio faciendo, in proelio committendo, in se regendo* – peuvent être mis en rapport avec Ladislas, sans aucune difficulté, à l'aide de la Légende. Cependant, le passage du sermon, tel qu'il est rédigé, ne propose pas un éloge de saint Ladislas, mais celui de la science.

Celui qui a composé ce plan de sermon appartenait à un ordre qui appréciait beaucoup la science, et le plan lui-même était conçu pour un public directement concerné par le thème de la *scientiae acquisitio*. Au premier critère correspond l'ordre dominicain; au second, le milieu de ceux qui s'adonnaient plus particulièrement à l'apprentissage du savoir. Le *studium generale* des Dominicains de Bude s'inscrit très exactement dans ce cadre.

Le corpus des citations du sermon, s'il n'est pas trop étendu, se montre extrêmement riche. Sur les 54 citations qu'il comporte, vingt-cinq seulement proviennent de la Bible. Les auteurs de l'Antiquité sont remarquablement présents, et mis en relief: Homère (1), Aristote (4), Cicéron (1), Virgile (1), Ovide (1), Sénèque (1), Saluste (2), Stace (1). Le compilateur connaît également la mythologie antique: *Mars et*

⁹ Kornél SZOVÁK a comparé de façon très convaincante, dans ses ouvrages cités dans la note 5 (1994: à partir de la page 185; 2000: 138–142), la *Legenda maior*, la variante du bréviaire, le lieu concordant chez Pelbartus de Temesvár, et la variante de Graz de la Légende découverte par László SZELESTEI NAGY.

Phoebus fratres dicti sunt, quorum unus fuit deus belli, alter scientiae. Si les citations ne viennent pas directement de ses lectures personnelles, elles désignent un milieu culturel où les auteurs classiques avaient une place prépondérante. Parmi les œuvres des Pères de l'Église et d'autres auteurs ecclésiastiques, il convient de mettre en relief l'*Hexameron* d'Ambroise et de Basile, et la *Poetria* de Geoffroi de Vinsauf. Cet ensemble de sources correspond parfaitement, et par ses proportions et par sa composition, au tableau esquissé par Pál Timkovics comme « arrière-plan spirituel » des *Sermones Quinqueecclesienses*.¹⁰

Dans le sermon sur saint Ladislav, la manière de citer du compilateur est la suivante: il mentionne l'ouvrage, et aussi le numéro du chapitre, à côté du nom de l'auteur. Ce n'est pas usuel dans les sermons contemporains, tandis que la même méthode est attestée dans les *Sermones Quinqueecclesienses*. Les titres, très variés dans les compilations médiévales de sermons, sont également conformes à ceux qui figurent dans ce sermonnaire. Tous ces indices conduisent à conclure que ce sermon sur saint Ladislav transmis par le manuscrit de Heiligenkreuz provient du même sermonnaire que ceux du manuscrit de Munich. L'autre enseignement apporté par le manuscrit de Heiligenkreuz est que le sermonnaire dominicain hongrois, dans sa version originale, était plus riche que le recueil aujourd'hui connu sous le nom de *Sermones compilati in studio generali Quinqueecclesiensi*.

ANNEXE¹¹

SERMO DE SANCTO LADISLAO REGE

(Heiligenkreuz, Mon. OCist., Cod. 292. Sermo 11., ff. 21v–22v)

(f. 21v) *Similis factus est leoni in operibus suis* I Mach. 3, (4). – Conveniens est comparacio leonis ad regem, quia mores regis inter alia animalia proprius exprimit leonis proprietates et natura, ideo de beato rege Ladislav possumus dicere, quod ipse similis factus fuerit leoni:

Primo in morum mansuetudine, quia leo, nisi graviter lesus, nescit irasci, ut dicit Ysidorus, et in ipsa ira parit prostratis.¹² Talis debet esse mansuetudo principis ad humiles. Unde Claudianus: *Precibus nunquam inplacabilis astes, Obvia proster-nas prostrataque more leonum, Despicias, alacres ardent qui frangere thauros, transiliunt predas humiles.*¹³ Vergilius: *Parcere subiectis et debellare superbos.*¹⁴ Seneca, De clemencia: *optime hoc exemplum principi constituam, ad quod formetur, ut*

¹⁰ TIMKOVICS Pál: A „Pécsi egyetemi beszédek” szellemi háttere (L'arrière-plan spirituel des « Sermons universitaires de Pécs »), Irodalomtörténeti Közlemények 73 (1979) 1–13.

¹¹ Dans la transcription du sermon j'ai développé les abréviations sans indication particulière. Les lettres *u* et *v* sont phonétiquement transcrites. J'ai recouru à l'usage moderne des capitales et de la ponctuation. Pour faciliter la lecture du texte, je l'ai segmenté par des paragraphes et j'ai utilisé des italiques pour distinguer les citations.

¹² Cf. Isidorus, *Etymologiae*, XII,2,6.

¹³ Claudianus, *Carmina*, (*De consulatu Stilichonis* lib. II), XXII,19–22.

¹⁴ Vergilius, *Aeneis*, VI,853.

*talem se cuilibet faciat, quales vult esse deos sibi. Sed dii placabiles debita predancium non statim fulminibus persecuntur, quanto equius est hominem hominibus prepositum magnanime exercere imperium.*¹⁵

Secundo in virium fortitudine. Prov. 30, (3) *Leo fortissimus bestiarum*, quod convenit principi, ut sit in bello fortis, quia dicit Homerus: *Duro Mars milite gaudet.*¹⁶ Iudic. XI, (11) Iephte, qui fuit fortis, factus est princeps populi. I Machab. 3 (recte: 2, 66) *Iudas fortis viribus sit vobis princeps milicie.*

Tercio in membrorum pulchritudine. Unde dicitur de ipso in Legenda sua, quod *secundum phisonomiam leonis magnas habuit extremitates*,¹⁷ ubi est enim de corpore, ibi congruit esse honorem dignitatis regie, secundum quod dicitur, quod *species Priami digna est imperio*¹⁸. Et Aristoteles dicit in libro Ethicorum, quod quando deficiunt felici exteriora bona perturbant eius felicitatem, ut nobilitas generis et profectus in filiis et pulchritudo forme. Non enim vir felix turpissimus et deformissimus et qui fuerit vilis et qui fuerit solus absque prole.¹⁹ Propterea Saul electus in regem commendatus est de elegancia per I Reg. X, (24 et 23) *Videtur quem elegit Dominus quoniam non sit similis illi in omni populo, fuit enim alcius omnibus [ab umero]*.²⁰

Quarto in stipendiorum erogacione. Nam leo liberalis moribus predam suam aliis exponit et cibum esternum fastidit secundum Ambrosium VI Exaameron,²¹ quia de natura magnanimi est, ut det ubi oportet, quam ut accipiat, ubi non oportet, secundum Aristotelem in Ethicis.²² Hester I. Assuerus largitus est munera iuxta magnificenciam principalem. Dicitur eciam in gestis mannorum (!)²³, quod Constantinus imperator volebat, ut omnes sui essent divites de publico, quam ut ipse divicie tenerentur concludere. Sed de regibus contractis avaricia dicit Stacius: *Quid anguste tantos metuis honores?*²⁴

Quinto in pavorem cohortacione. Prov. 19, (12) *Sicut fremitus leonis ad bestias sic et terror regis* scilicet ad bestiales. Ambrosius VI Exaameron: Leonis voci tantus naturaliter inest terror, ut multa animalia, que per celeritatem possunt evadere, rudenti eius sonitu veluti quadam vi attonita deficient.²⁵ Sic princeps debet esse ad malos, quia dictum est Achab regi I Reg. XX, (42) *Quia demisisti virum dignum morte, erit anima tua pro anima eius.* Tullius: *Iudex dampnatur cum nocens absolvitur.*²⁶ Ideo Iudas Machabeus *turbantes populum suum succendit flammis* I. Mach. 3, (5). Sed quorundam principum iudicia sunt similia cassibus araneorum (f. 22r) in quibus si

¹⁵ Seneca, *De clementia*, I,7,1 2.

¹⁶ H. WALTHER: Lateinische Sprichwörter und Sentenzen des Mittelalters, Göttingen, 1963. 6826a « Proverbia Homeri »: *Duro mors milite gaudet.* Ps.-Pindaros: *Mars duro milite gaudet.* (Cité par MEZEY, *Athleta patriae* 29).

¹⁷ SRH II, 517, 17 18.

¹⁸ *Athleta Patriae* 27.

¹⁹ Cf. Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, I,9.

²⁰ Cf. SRH II, 517, 19.

²¹ Cf. Ambrosius, *Hexaameron*, VI,3,14. (MIGNE, *Patrologia Latina* 14, 262).

²² Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 8, 4: « *Magnanimi autem et nullo indigere vel vix, ministrare autem prompte.* » Je remercie Péter Molnár de l'identification.

²³ Cette histoire ne figure pas dans les *Gesta Romanorum*.

²⁴ Statius, *Thebais*, 11,683.

²⁵ Cf. Ambrosius, *Hexaameron*, VI,3,14. (MIGNE, *Patrologia Latina* 14, 262).

²⁶ WALTHER 13103.

culex ceciderit aut musca tenebitur innexa, cum autem de forcioribus textus prorumpit invalidos, secundum Basilium VI Exaameron.²⁷

[Sexto] In bonorum occultacione. Ysidorus: Cum ambulant leones, vestigia sua cooperiunt cum cauda sua.²⁸ Vestigia principis sunt facta sua magnifica, que debet tegere et non iactare pueriliter, quia dictum est: *minuit iactancia famam*. Et Aristoteles in Ethicis: Non est de natura magnanimi, ut narret hominibus de se vel de aliis, non enim suam ad hoc apponit diligenciam, ut se ipsum laudet, neque ut alium vituperet.²⁹

VII^o in verborum dulcedine. Iudicum 13 (recte 14, 8) *Favus mellis erat in ore leonis*. Leo est princeps, mel in ore suavitas locucionis, per quam acquirit dileccionem suorum. Eccli VI, (5) *Verbum dulce multiplicat amicos*. Dicit enim Philosophus in [...], quod nihil est tam proprium humanitatis, quam remitti dulcibus modis, astringi contrariis.³⁰ II Paral. X, (7) *Si lenieris propter hunc populum verbis clementibus, servient tibi omni tempore*. Quod quia non fecit, amisit regnum, quia austeritas fugat homines. Philosophus: Austeri non sunt diligibiles.³¹

Octavo in finis sui recordacione. (III) Reg. 13, (24) *Leo stabat iuxta cadaver*. Cadaver caro data vermibus, signat mortalitatem, quam debet attendere princeps, quia et ipse mortalis est et interdum cicius moritur aliis. Eccli X, (11–12) *Omnis potentatus brevis vita. Rex hodie est et cras non est*. Gaufredus in Poetria: *Nulla potestas esse morosa potest, quia res fortuna secundas imperat esse breves; brevis est distancia hominis leti et mesti hominis; nox est vicina diei. Ominibus ne crede tuis si tempore parvo illuxere tibi mox est clausura serenum turbida fata diem, ducuntque crepuscula noctem*.³² Claudianus: *Heu, heu quam brevibus pereunt ingencia causis*.³³ *Aspicias ne quis nimium sublata secundis Colla gerat*,³⁴ *Desinat elatis quisquam considerare rebus*,³⁵ *Pulchris stare diu Parcarum lege negatur*.³⁶

Nono in divini iudicii timore. Reg. 9. Leones stabant ante thronum Salomonis (cf. III Reg. 10, 19). Salomon Christus, thronus eius radiciaria potestas, ante quam stabant principes reddentes rationem sui principatus. Sicut dicitur Sap. VI, (2–7) *Audite reges quoniam data est vobis a Deo potestas, qui interrogabit opera vestra et cogitationes scrutabitur, quoniam cum essetis ministri regni illius, non recte iudicatis, horrende et cito apparebit vobis, quoniam exiguo conceditur misericordia, potentes autem potenter tormenta patientur*. Luc. 16, (2) *Redde rationem vilicacionis tue, iam enim non potes vilicare*.

²⁷ Cf. Ambrosius, *Hexaameron*, IV,4,18. (MIGNE, *Patrologia Latina* 14, 209–210).

²⁸ Cf. Isidorus, *Etymologiae*, XII,2,5.

²⁹ Cf. Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 4,8.

³⁰ Boethius, *De musica*, 1. (MIGNE, *Patrologia Latina* 63, 1168C). Je remercie Péter Molnár de l'identification.

³¹ Aristoteles *ubi?*

³² Gaufredus, *Poetria* 357–359, 364–465, 337–339. E. FARAL, *Les arts poétiques du XII^e siècle*, Paris, 1924, 208, 207.

³³ *Eheu quam brevibus ...*: Claudianus, *Carmina*, (In *Rufinum* lib. II), V,49.

³⁴ *Aspiciat quis ...*: Claudianus, *Carmina*, (In *Rufinum* lib. II), V,446–447.

³⁵ *Desinat ...*: Claudianus, *Carmina*, (In *Rufinum* lib. II), V,440.

³⁶ *Pulchris ...*: Claudianus, *Carmina minora* XI,1.

Decimo in sciencie adquisicione. Eze. 41, (19) Facies leonis expressa erat cherubin. Cherubin interpretatur plenitudo sciencie et signat sapienciam, in qua debet esse facies principis per studium et meditacionem ut sciatur et sapienter regat. Quoniam ut dicit Rab. 5. Sapiencie: *Tunc bene regitur respublica, quando philosophi regnant et reges philosophantur.*³⁷ Prov. 1, (5) *Intelligens gubernacula possidet.* Augustinus de civitate Dei V.: *Illi qui vera pietate preediti bene vivunt, si habent scienciam regendi populos. Nihil est felicius in rebus humanis quam si Deo miserante habent etiam potestatem.*³⁸ Ad hoc invitant principem

primo exempla regum qui studiosi fuerunt. Legitur in Historia tripartita quod Iovinianus imperator postulavit Athanasium, ut scriberet sibi (f. 22v) divina dogmata. At ille respondit dicens: decet Deo amabilem principem discendi habere voluntatem, sic enim require et cor habebis in manu Dei et imperium cum pace gubernabis.³⁹ Legitur etiam in Historiis grecorum, quod Archelaus rex tantus amator literarum fuit, ut Euripidi tragico⁴⁰ rerum summam committeret, et ipse libris vacaret.⁴¹ Dicit etiam Ysidorus in libro ethimologiarum, quod Ptolomeus rex Egypti omnis literate sagacissimus gentium scriptas etiam divinas in suam convertit bibliothecam, cuius tempore inventa sunt Alexandriae LXX milia librorum.⁴²

Secundo dicta scripturarum. Deut. XVII, (18–19) Postquam sederit in solio suo accipiet legem a sacerdotibus legetque omnibus diebus vite sue. Sap. 6, (22) Diligite sapienciam qui preestis populis, ut in perpetuum regnetis. Ps. (2, 10) Nunc reges intelligite.

Tercio necessitas et exigencia ipsius regiminis, ut scilicet qui preest populis, sit eruditus corde in sapiencia, quia *rex sapiens populi stabilimentum est* (Sap. 6, 26). Et hoc

primo in iudicio faciendo. Unde Salomon petivit sapienciam ad discernendum quod Deo placuit, et laudavit et addidit ei divicias et gloriam Reg. III. (cf. III Reg. 3, 6–13). Proverb. 29, (14) *Rex qui iudicat in veritate pauperes, thronus eius etc.*

Secundo in prelio committendo, quoniam milicia sine sciencia esse non potest, ad quod designandum Mars et Phebus fratres dicti sunt, quorum unus fuit deus belli, alter sapiencie. Proverb. 24, (5–6) *Ubi sapiens est fortis et vir doctus, robustus et validus, quia cum dispositione initur ad bellum, et ibi salus ubi multa consilia.* Salustius in Cathilinario: *Magnum inter mortales certamen fuit vine corporis an virtute animi res militaris procederet, sed utrumque per se indigens alterum alterius auxilio eget*⁴³ sed interdum sapiencia plus potest in milicia. Sapiens VI, 1) *Melior est sapiencia quam vires et vir prudens magis quam fortis.* Salustius in predicto libro: *Periculo*

³⁷ Hrabanus Maurus, *Commentaria in librum Sapientiae*, II,1. (MIGNE, *Patrologia Latina* 109, 695C).

³⁸ Augustinus, *De civitate Dei*, V,19.

³⁹ Cassiodorus, *Historia tripartita*, VII,3,14–17. (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 71,348).

⁴⁰ Corr. de Euripido tragico. Je remercie András Németh de la correction.

⁴¹ Ubi?

⁴² Isidorus, *Etymologiae*, VI,3.

⁴³ Sallustius, *Bellum Catilinae*, I,5–7.

*atque negociis compertum est in bello plurimum ingenium posse.*⁴⁴ Ovidius *Forti sed viri michi tulit arma disertus.*⁴⁵

Tercio in se regendo. II Thim. 3, (16) *Omnis scriptura divinitus inspirata utilis est ad erudiendum in iusticia*, id est ut iuste se regat, ut perfectus sit homo Dei ad omne opus bonum paratus. Beda Proverb. I. Qui sapientis verba negligit audire, vitam suam et magis aliorum gubernare non novit.⁴⁶ Rogemus.

MTA Fragmenta Codicum Kutatócsoport
OSzK Budavári Palota F épület
H-1827 Budapest

⁴⁴ Ibid. 2,2.

⁴⁵ Ovidius, *Metamorphoses*, XIII,383.

⁴⁶ Cf. Beda Venerabilis, *In Proverbia Salamonis libri*, I,1. (Corpus Christianorum Series Latina 119B).

HIERWIG MAEHLER

IO AUF DER BÜHNE

BEMERKUNGEN ZUM AUFFÜHRUNGSDATUM DES ‚GEFESSELTEN PROMETHEUS‘

Gegenstand der folgenden Bemerkungen, dies sei vorausgeschickt, ist nicht die Frage der ‚Echtheit‘, d.h. ob Aischylos der Autor des ‚Gefesselten Prometheus‘ (im Folgenden ‚PV‘) ist. Diese Frage ist seit bald hundertfünfzig Jahren immer wieder diskutiert worden, nämlich seitdem Rudolf Westphal 1856 Zweifel an der Authentizität des Stückes in seiner überlieferten Form äusserte, vor allem wegen der Kürze der Chorlieder und der relativen Einfachheit ihrer Versmaße; er dachte allerdings nicht daran, Aischylos das Stück rundheraus abzusprechen, sondern rechnete mit einer Umarbeitung.¹ Weiter ging A. Gercke, der das Stück für unecht erklärte.² Deziert gegen die Autorschaft des Aischylos sprach sich Wilhelm Schmid aus,³ dessen monumentale *Geschichte der griechischen Literatur* III (1940) dieser These großen Einfluss sicherte. Seither ist die Zahl der Anhänger der Unechtheits-These ständig gewachsen, so dass es heute nur noch Wenige gibt, die sich für die Autorschaft des Aischylos aussprechen. Martin West schreibt in seinen *Studies in Aeschylus*:⁴ „From beginning to end the play offends against Aeschylean canons of composition. Anyone who did suggest that it was by Aeschylus would presumably be tempted to do so by the grandiloquence of diction, ‘the sonorous compound adjectives and rolling three-word trimeters’ (Griffith [Anm. 3] 225). But he would be ignoring so many counter-indications that he would be laughed out of court.“

In der Diskussion um das Echtheits-Problem hat meist auch die Frage des Aufführungsdatums des PV eine Rolle gespielt. Im Folgenden soll gezeigt werden, dass das Aufführungsdatum, über das die Meinungen weit aus einander gehen, mit einiger

¹ A. ROSSBACH-R. WESTPHAL: *Metrik der griechischen Dramatiker und Lyriker*, Teil 3: Griechische Metrik (Leipzig 1856) pp. XVII–XVIII.

² A. GERCKE: *Griechische Literaturgeschichte* I, 3. Aufl. Leipzig 1911, 68–69.

³ W. SCHMID: *Untersuchungen zum Gefesselten Prometheus*, Stuttgart 1929 (*Tübinger Beiträge* 9); ders., *Epikritisches zum Gefesselten Prometheus*, *Philologische Wochenschrift* 51, 1931, 218; vgl. I. ZAWADZKA: *Die Echtheit des Gefesselten Prometheus*, *Das Altertum* 12, 1966, 210–23 (= *Wege zu Aischylos* (hrsg. H. HOMMEL), II Darmstadt 1974, 333–51; M. GRIFFITH: *The Authenticity of Prometheus Bound*, Cambridge 1977; W. L. WEST: *The Prometheus Trilogy*, *JHS* 99, 1979, 131–48.

⁴ M. L. WEST: *Studies in Aeschylus*, Stuttgart 1990, 67. Eine Übersicht über die Diskussion zur Echtheitsfrage bietet R. BEES: *Zur Datierung des Prometheus Desmotes*, Stuttgart 1993, 4–72.

Zuversicht eingegrenzt werden kann. Einen *terminus ante quem* bietet ein Fragment aus den ‚Ploutoi‘ des Kratinos (171 Kassel-Austin, *PCG* IV 205–10), das eine Parodie auf die Parodos des nächsten Stückes der Prometheus-Trilogie, des ‚Prometheus Lyomenos‘, zu enthalten scheint;⁵ Kratinos’ ‚Ploutoi‘ wurden vermutlich an den Lenäen des Jahres 429 aufgeführt. In einem anderen Stück des Kratinos, den ‚Seriphioi‘ (Fr. 222 und 223, *PCG* IV 322–39) aus der Zeit um 423 findet sich eine Parodie des PV,⁶ und Aristophanes entlehnt vielleicht den zweiten Vers des Prologs (Σκῦθην ἐς οἶμον, ἄβροτον εἰς ἐρημίαν) in der Parabase der ‚Acharner‘ aus dem Jahr 425 (703–4 Θουκυδίδην | ἐξολέσθαι συμπλακέντα τῇ Σκυθῶν ἐρημίαι).⁷ Damit steht ausser Zweifel, dass der PV spätestens seit 430 in Athen bekannt war. Lässt sich auch ein *terminus post quem* finden?

West hält ein Datum zwischen 440 und 430 für wahrscheinlich, denn „the play’s staging requirements ... imply a date not earlier than the late 440s ... the stage of Aeschylus’ time was insufficiently wide to accommodate enough cranes for a whole chorus of Okeanids who arrive by air, on winged cars, without severe congestion. The operation was only practicable with the enlarged stage constructed in the Periclean period when the theatre was rebuilt“.⁸

Ein anderer Anhaltspunkt ergibt sich aus dem Vergleich einer Stelle des PV mit zwei Epinikien Pindars, die auf den Ausbruch des Ätna im Jahr 479 oder 475 Bezug nehmen.⁹ In der ersten Pythie, aufgeführt in Aitna (Katane, Catania) zur Feier von Hierons Gespannsieg 470, schildert Pindar den Vulkanausbruch als die Wut des im Tartarus gefesselten Typhōs, der Feuer und Lavaströme spuckt (Py.1,15–28). PV 363–72 ist sehr wahrscheinlich von Pindars Beschreibung angeregt, was leicht zu erklären wäre, wenn man Aischylos als Verfasser annimmt, der ja zu dieser Zeit in Sizilien war und als Gast an Hierons Hof möglicherweise die Aufführung des pindarischen Siegesliedes 470 miterlebt hat. Hieron hatte ihn, wie Eratosthenes berichtet,¹⁰ eingeladen, die 472 in Athen aufgeführten ‚Perser‘ in Syrakus ein zweites Mal auf die Bühne zu bringen. Damit wäre die Zeit um 470 als frühestmöglicher *terminus post quem* gewonnen. Für die Aufführung der Prometheus-Trilogie stünde mithin ein Zeitraum von etwa vierzig Jahren (470–430) zur Verfügung. Lässt er sich einengen?

West ist zuversichtlich, dass das andere Siegeslied Pindars, das Typhōs nennt (Ol.4), dazu den Schlüssel liefert. Es feiert den Sieg des Psaumis aus Kamarina (einer kleinen Stadt an der Südküste Siziliens, südöstlich von Gela) im Rennen der Maultiergespanne im Jahr 460 oder 456. In Vers 6–7 nennt Pindar den Ätna ein ‚Gewicht‘ (ἵπος), das den hundertköpfigen Typhōs niederhält: Ἀλλὰ Κρόνου παῖ, ὃς Αἴτναν ἔχεις | ἵπον ἀνεμόεσσαν ἑκατογκεφάλᾳ Τυφῶνος ὀβριμῶ. Nun sind ἵπος und das

⁵ Aisch. Fr.190 und 193 (*TrGF* IV 307-13); vgl. M. L. WEST, *JHS* 99,1979,140f. mit Anm.65 und BEES a.a.O. 26.

⁶ Zu den ‚Seriphioi‘ gehört vielleicht auch Fr.343 (*PCG* IV 289 ‚incertae fabulae‘): κἀνθένδ’ ἐπὶ τέρματα γῆς ἥξεις καὶ Κισθίνης ὄρος ὄψει ~ PV 792 3 πόντον περὶ σ’ ἄφλοισβον. ἔστ’ ἂν ἐξίκη | πρὸς Γοργόνειᾳ πέδιλα Κισθίνης.

⁷ Vgl. dazu M. L. WEST, *JHS* 99,1979,141.

⁸ West, *Studies* [Anm.4] 65.

⁹ Das Marmor Parium, *FGrHist* 239 A 52, nennt das Jahr 479/8. Thukydides 3,116 das Gründungsjahr von Aitna, 476/5.

¹⁰ Schol. Aristoph. Ran. 1028a = *TrGF* III p.49, Testimonium 56a.

Verb ἵπουν anscheinend seltene Wörter; ἵπος bei Pindar erinnert an PV 364–5: (Typhos) κεῖται στενωποῦ πλησίον θαλασσίῳ [d.h. nahe der Meerenge von Messina] | ἱούμενος ῥίζαισιν Αἰτναίαις ὑπο, „niedergedrückt unter den Wurzeln des Ätna“. Mark Griffith, gefolgt von Martin West, nimmt an, „that the two passages are not independent of each other“ und dass ἱούμενος in PV 365 von ἵπος in Pindars Ol.4,7 angeregt ist. Wenn das der Fall ist, wäre 460 oder 456 das früheste Datum für PV.¹¹

Allerdings kann eine solche Argumentation, die sich allein auf die Übernahme eines nach unserer Kenntnis seltenen Wortes stützt, kein großes Gewicht beanspruchen: woher wissen wir denn, dass ἱούμενος aus keiner anderen Quelle stammen kann denn aus Pindars Bezeichnung des Ätna als ἵπος? Im Übrigen könnte es ja, wenn Aischylos der Autor der Prometheus-Trilogie war, auch umgekehrt gewesen sein: er starb 456/5 in Gela, war also in dieser Zeit in Sizilien, vermutlich um dort ein Stück aufzuführen; es ist zumindest möglich, dass dieses Stück der PV oder vielmehr die ganze Trilogie war und dass Pindar unter den Zuschauern anwesend war. Das ist vielleicht eher vorstellbar als dass Aischylos bei der Aufführung des Siegesliedes für den sonst nicht bekannten Psaumis in Kamarina anwesend war – vermutlich 456, kurz vor seinem Tode. Denkbar ist freilich auch, dass Pindar das großartige Bild des feuerspeienden Riesen Typhōs, der vom Ätna niedergedrückt wird, aus der ersten Pythie übernommen und in Ol.4, etwas abgewandelt, noch einmal verwendet hat.

West's übrige Argumente für seinen Spätansatz des Stückes gründen sich auf „the poet's interest in the development of mankind from a primitive to a civilised state“,¹² worin sich Protagoras' erster Aufenthalt in Athen bemerkbar mache, der vielleicht in die vierziger Jahre zu setzen sei. West weist ausserdem auf wörtliche Übereinstimmungen zwischen PV und Sophokles' ‚Trachinierinnen‘, ‚Aias‘ und ‚Antigone‘ (441 oder 440) hin, wobei der PV in jedem Fall der Empfänger, nicht der Geber gewesen sei.¹³ Alle diese Argumente zusammengenommen bringen ihn zu dem Schluss, dass „these indications are consistent with, or positively require, a date between 440 and 430. It should not be considered a serious objection that the composition of trilogies on a connected theme was out of fashion at that time. It is true that it seems to have been uncommon after Aeschylus, but there were occasional examples“ (wie die Troia-Trilogie des Euripides von 415).

Die bis hierhin angeführten Argumente zum Aufführungsdatum der Prometheus-Trilogie möchte ich nun unter einem anderen Gesichtspunkt einer Prüfung unterziehen. Unabhängig davon, ob Aischylos der Verfasser ist oder nicht, kann ihr Datum, meine ich, genauer bestimmt werden, nämlich durch die Betrachtung der Io-Gestalt auf attischen Vasenbildern. Seltsamerweise ist ihre Darstellungsweise in der bisherigen Diskussion um das Datum des PV ganz ausser Betracht gelieben.

¹¹ West übernimmt BOWRAS Datum 452, aber 460 oder 456 ist wahrscheinlicher, wie C. O. PAVESE gezeigt hat (Le Olimpiche di Pindaro, *QUCC* 20, 1975, 85–6), denn die Bezeichnung Kamarinas als νεοικον ἔδραν in Ol.5,8 bezieht sich auf die dritte Neugründung bzw. Neubesiedlung der Stadt 461, nach dem Sturz der Deinomeniden in Syrakus: τὸ τρίτον κατοικήσθη ὑπὸ Γελαίων Thuk. 6,5,3, vgl. Diod. 11,76,4–6.

¹² WEST: Studies 65–66.

¹³ WEST: Studies 66.

Im PV erscheint Io plötzlich auf der Bühne, offenkundig verwirrt und verstört angesichts des an den Felsen geschmiedeten Titanen. Sie wird von der Bremse gequält, und eine Halluzination, die Erscheinung des toten Riesen Argos, den Hermes erschlagen hat, erschreckt sie, ähnlich wie Orest in den ‚Choephoren‘ von den Erscheinungen der Erinyen erschreckt wird. Nach und nach breitet sich ihr Schicksal vor den Zuschauern aus, teils von ihr selbst berichtet, teils von Prometheus, der Ios künftige Wanderung durch Europa und Asien und schließlich nach Ägypten ankündigt. Es wird deutlich, dass Beide, Io ebenso wie Prometheus, als Opfer des Zeus leiden, aber Beide werden einst von ihren Leiden erlöst werden.¹⁴ Diese lange Szene der Io, 325 Verse lang, ist das Kernstück des Dramas; sie endet damit, dass Io in einem erneuten Anfall von Verwirrung davonstürzt (Vers 877–86).

Wie konnte der Autor diese Szene auf die Bühne bringen? Und vor allem, in welcher Gestalt konnte er Io auftreten lassen? Aus den Versen 588–9 ergibt sich zweifelsfrei, dass sie, abgesehen von einem Paar Kuhhörnern (κερασῖς, 674), ihre menschliche Gestalt behalten hat: der Chor (?)¹⁵ nennt sie βουκέρως παρθένος, und Prometheus spricht von ihr als οἰστροδίνητος κόρη, in 704 als νεανίς, in 739 wieder als κόρη. Damit ist deutlich, dass Io in diesem Stück in menschlicher Gestalt auf die Bühne tritt. Das war die entscheidende Neuerung in der Darstellung Ios. In den früheren Quellen, sowohl in der Dichtung als auch in der Kunst (den Vasenbildern), war Io stets als Kuh dargestellt worden.¹⁶

Die Scholien AD zu Ilias B 103 berichten, dass Homers Beiwort für Hermes, ἀργεῖφόντης, von Manchen als „Argos-Töter“ erklärt wurde (κατ’ ἐπωνυμίαν), was die Geschichte von Io, der Tochter des argivischen Königs Inachos, ihrer Verführung durch Zeus und Verwandlung in eine Kuh, der Bestellung des vieläugigen Riesen Ar-

¹⁴ Vgl. K. REINHARDT: Aischylos als Regisseur und Theologe, Bern 1949, 53–6.

¹⁵ Die Hss geben diesen Vers dem Chor, aber ELMSLEY, dem Mark GRIFFITH folgt, lässt hier Io den Titanen anreden.

¹⁶ Auf mehreren Vasen erscheint Io allerdings als Stier, so auf dem jetzt verschollenen r/f Teller, ehemals Slg. BLAYDES, ARV² 163,5, LIMC V 665 Nr. 3, um 520–510; auf der Amphora Hamburg 1966.34, SCHEFOLD: Göttersage 134 Abb. 173, LIMC V 665 Nr. 4, um 480; auf der Kalpis Würzburg ZA 48: E. SIMON, AA 1985, 265–80 Abb. 48–49, LIMC V 665 Nr. 11, um 470; auf dem Stamnos Wien IV 3729, ARV² 288,1, SCHEFOLD: Göttersage 135 Abb. 174, LIMC V 665 Nr. 13, um 460; auf einer Hydria des Agrigentomalers in Boston (MFA 08.417; ARV² 579,84; SCHEFOLD: Göttersage 135 Abb. 175; LIMC V 665 Nr. 8, um 460) sogar als Zwitter: Kuh und Stier. Die bisherigen Erklärungen dieser Merkwürdigkeit (Schefold a.a.O. 134 „weil Siere schöner sind als Kühe“; E. SIMON, AA 1985, 274 „Die Darstellung der Io als Stier kennzeichnete sie ... als Eigentum des Zeus“) befriedigen nicht; auch W. PÖTSCHER: Io und ihr Verhältnis zu Hera, Grazer Beiträge 22, 1998, 18 Anm. 27, trifft wohl nicht ganz das Richtige, wenn er meint „Die äusserliche Verwandlung in einen Stier dient lediglich dazu, Hera besonders effizient zu täuschen“: in der Version, der Aischylos folgt (Suppl. 299), ist es ja Hera, die Io verwandelt, nicht Zeus, und Hera hatte allen Grund, das Mädchen dem Göttervater durch eine doppelte Verwandlung zu entziehen! Darauf macht mich mein Kollege Alan Griffiths aufmerksam, der auch an den ähnlichen Fall der schönen Elatos-Tochter Kainis erinnert, die, von Poseidon verführt, diesen um Umwandlung in einen Mann sowie um Unverwundbarkeit bittet; ihre Bitte wird erfüllt, und aus Kainis wird Kaineus (Hes. Fr. 87; Akusilaos *FGrHist* 2 F 22; Schol. AD zu Il. A 264 und P.Oxy. 418, 10–13; Apollod. Epit. I 22). Die Geschlechtsumwandlung, die Kainis gewährt wird, wird Io aufgezwungen. ... Diese Version, die auch ausserhalb der bildlichen Überlieferung nachweisbar ist (Plinius, Nat. hist. 16, 239 *Argis olea etiamnunc durare dicitur, ad quam Io in taurum mutatam Argus alligaverit*, vgl. dazu E. Simon a.a.O. 274), steht vielleicht hinter den Stierdarstellungen – falls man nicht annehmen will, dass die Vasenmaler sich mit der Darstellung von Kühen schwerer taten, während ihnen Stiere geläufig waren.

gos zu ihrem Wächter und schließlich dessen Tod von der Hand des Hermes ἀργεῖ-φόντης voraussetzen würde; die Scholien AD zitieren denn auch die ganze Geschichte aus dem zweiten Buch Apollodors. Dagegen lehnen die Scholien BT zu demselben Vers diese Etymologie ab mit der Begründung, Homer habe die Geschichte nicht gekannt, die vielmehr eine Erfindung späterer Dichter sei (πέπλασται δὲ παρὰ τοῖς νεωτέροις τὰ περὶ τὸν Ἴαρον). Der erste dieser späteren Dichter scheint ‚Hesiod‘ gewesen zu sein, d.h. der Autor des Frauenkatalogs, wie sich aus Hesych α 8771 ergibt: πρῶτος δὲ Ἡσίοδος ἐπλασε τὰ περὶ τὸν Δία καὶ τὴν Ἰώ, = Fr.124 M.-W. Im Frauenkatalog ‚Hesiods‘ und bei Akusilaos war Io, wie Apollodor II 1,3 berichtet, eine Tochter des Peirēn, während sie im Drama meist als Tochter des Inachos gilt.¹⁷ Sie war eine Priesterin der Hera in ihrem Heiligtum in Argos, was freilich Zeus nicht davon abhielt, sie dort zu verführen. Als Hera das entdeckte, verwandelte er¹⁸ das Mädchen in eine weisse Kuh und schwor einen ἀφροδίσιος ὄρκος, einen „Liebeseid“, sie nicht berührt zu haben. Solche Eide, versichert ‚Hesiod‘, ziehen auch für Menschen keine Bestrafung von Seiten der Götter nach sich.¹⁹ Aber Hera forderte daraufhin, dass Zeus ihr die Kuh überlasse, und bestellte Argos τὸν πανόπτην, „der ganz Auge ist“, zu ihrem nie schlafenden Wächter, der die Kuh an einen Olivenbaum band. Zeus wollte sich damit jedoch nicht abfinden, sondern schickte Hermes, die Kuh zu stehlen. Aber selbst dem Gott der Diebe konnte das angesichts des ständig wachsamten Argos nicht gelingen, und da es ihm auch nicht möglich war, sich vor ihm verborgen zu halten, tötete er den Argos schließlich mit einem Stein. Daraufhin sandte Hera die Bremse (οἰστρός), die die Kuh bis zum Wahnsinn quälte und durch Europa und Asien bis nach Ägypten trieb, wo sie ihre menschliche Gestalt wiederfand und am Ufer des Nils einen Sohn, Epaphos, gebar.²⁰

Der Bericht Apollodors beruht wahrscheinlich auf Akusilaos und dem Frauenkatalog; die dort berichtete Version der Geschichte war offenbar in der Mitte des sechsten Jahrhunderts bekannt, denn sie wird durch eine nordionische Amphora in München illustriert.²¹ Die Palme, hinter der Kuh in der Mitte des Bildes, deutet den Hain an. Der hässliche Riese Argos, der auf der Brust nahe seiner linken Schulter ein drittes Auge hat (und daher vielleicht ein viertes auf der rechten Seite),²² sitzt auf dem Boden; er hält das Seil in seiner Rechten, dessen Ende um seinen Leib gewunden ist. Das andere Ende des Seils, das um die Hörner der Kuh gewickelt ist, hat Hermes schon ergriffen, der von links herankommt, rennend oder, wohl eher, auf Zehenspitzen schleichend, mit Flügelschuhen und Pilos, von einem Hund begleitet, der sich nach ihm umwendet – oder ist es der Hund des Argos? Der Mund des Riesen ist weit

¹⁷ Apollod. II 1,3 πολλοὶ τῶν τραγικῶν Ἰνάχου τὴν Ἰώ λέγουσιν.

¹⁸ Nach Aisch. Suppl. 299 war es Hera selbst, die sie verwandelte; s. oben, Anm. 16.

¹⁹ Fr.124 ἐκ τοῦ δ' ὅρκου ἐθηκεν ἀποιόντων (ἀμείνονα die Hss.: SCHNEIDEWIN) ἀνθρώποισιν | νοσφιδίων ἔργων πέρι Κύπριδος.

²⁰ Apollod. II 1,3.

²¹ München 585, aus Vulci, um 530 v.Chr.; K. SCHEFOLD: Götter- und Heldensagen in der spätarchaischen Kunst, München 1978, 28 Abb. 19; E. SIMON, AA 1985, 275f. Abb. 60; dies., Die Götter der Griechen, München 1985, 299 Abb. 286; N. YALOURIS: Le mythe d'Io (in: Iconographie classique et identités régionales, BCH Supplément 14, 1986) 4 Nr. 2 Abb. 2; M. STEINHART: Das Auge in der griechischen Bildkunst, Mainz 1995, Taf. 46; LIMC V 667 Nr. 31.

²² Vgl. M. STEINHART: Das Auge [Anm. 21] 121 und Taf. 46.

offen, anscheinend ruft er etwas, vielleicht hat er Hermes eben bemerkt, der schon die Hand ausstreckt, um einen Stein aufzuheben. Der Vasenmaler hat hier den Augenblick der höchsten Spannung festgehalten, unmittelbar bevor der Riese aufspringen und Hermes den Stein ergreifen wird, um ihn damit zu töten.

Die etwa gleichzeitige attische Amphora in London aus dem Umkreis des Exekias²³ zeigt links Argos mit zwei Gesichtern, sich mit der rechten Hand am Boden abstützend, während die erhobene Linke um Gnade zu flehen scheint. Hermes greift ihn von rechts an, indem er mit seiner Rechten den Riesen am Ellbogen packt und mit der Linken das Schwert gegen ihn zückt. Hinter der ruhig nach rechts stehenden Kuh wendet Hera sich nach links, mit ausgestreckten Armen, offenbar um Schonung für Argos bittend. Sein „Januskopf“ entspricht seiner Beschreibung im ‚hesiodischen‘ Aigimios, [Hes.] Fr.294,2: τέτρασιν ὀφθαλμοῖσιν ὁρώμενον ἔνθα καὶ ἔνθα, was der Maler offenbar als „vorne und hinten“ aufgefasst hat.²⁴ Spätere Vasenmaler zeigen Argos mit Augen am ganzen Körper, womit sein Beiwort πανόπτης illustriert wird (Aisch. Suppl. 304).²⁵

Diese Szene, die Tötung des Argos durch Hermes mit dem Schwert, begegnet auf mindestens elf weiteren attischen Vasen der Zeit zwischen 480 und 400.²⁶ Auf den meisten ist auch die Kuh (bzw. der Stier, s. oben Anm. 16) dargestellt, auf einigen fehlt sie. Die oben beschriebene nordionische („Northampton“-) Amphora in München ist die einzige bisher bekannte Vase, auf der Hermes unbewaffnet ist; alle anderen Vasenbilder lassen ihn Argos mit dem Schwert töten. Auf allen Vasen, ohne Ausnahme, erscheint Io als Kuh bzw. Stier, und so war sie auch auf Apollons Thron in Amyklai in Lakonien dargestellt, den Pausanias III 18,13 beschreibt: Ἥρα δὲ ἀφορᾷ πρὸς Ἴω τὴν Ἰνάχου βοῦν οὔσαν ἤδη. Ebenso schildern sie Bakchylides 19,16 (χρυσέα βοῦς, vgl. 19,24 καλλικέραν δάμαλιν) und Aischylos in seinen ‚Hiketiden‘; dort berichten Danaos’ Töchter dem König Pelasgos, was Io, von der sie in der fünften Generation abstammen, widerfahren war (291–315):

- 291 Χο. κληιδούχον Ἥρας φασὶ δωμάτων ποτὲ
 Ἴω γενέσθαι τῇδ' ἐν Ἀργεΐαι χθονί.
 Βα. ἦν ὡς μάλιστα, καὶ φάτις πολλὴ κρατεῖ.
 <Χο. >
 295 Βα. μὴ καὶ λόγος τις Ζῆνα μειχθῆναι βροτῶι;
 296 Χο. κάκρυπτά γ' Ἥρας ταῦτα τὰμπάλαγματ' ἦν.
 298 Βα. πῶς οὖν τελευτᾷ βασιλέωιν νεΐκη τάδε;
 Χο. βοῦν τὴν γυναικ' ἔθηκεν Ἀργεΐα θεός.
 300 Βα. οὔκουν πελάζει Ζεὺς ἐπ' εὐκραίρωι βοΐ;
 Χο. φασίν, πρέποντα βουθόρωι ταύρωι δέμας.

²³ Brit.Mus. B 164; ABV 148,2; SCHEFOLD: Götter- u.Heldensagen 28 Abb. 20; J. BOARDMAN: Schwarzfigurige Vasen aus Athen, Mainz 1977, Abb.107; LIMC V 664 5 Nr. 1.

²⁴ Der „Janusköpfige“ Argos begegnet später auf einem Krater in Genua, Museo Civico 1145, aus Ruvo; ARV² 1054,48, um 440 v.Chr.; Yalouris [Anm. 21] 14 Nr. 15 Abb. 9; LIMC V 667 Nr. 34.

²⁵ So schon auf der s/f Lekythos in New Haven, Yale Univ. 1913.116; ABV 550,317; LIMC V 665 Nr. 2; um 480 v.Chr.

²⁶ S. die Nachweise in H. MAEHLER: Die Lieder des Bakchylides II: Die Dithyramben und Fragmente, Leiden 1997, 245.

- Ba. τί δῆτα πρὸς ταῦτ' ἄλοχος ἰσχυρὰ Διός;
 Xo. τὸν πάνθ' ὀρώντα φύλακ' ἐπέστησεν βοί.
 Ba. ποῖον πανόπτην οἰοβουκόλον λέγεις;
 305 Xo. Ἄργον, τὸν Ἑρμῆς παῖδα Γῆς κατέκτανε.
 Ba. τί οὖν ἔτευξ' ἔτ' ἄλλο δυσπότημωι βοί;
 Xo. βοηλάτην μύωπα κινητήριον.
 307a <Ba. >
 Xo. οἷστρον καλοῦσιν αὐτὸν οἱ Νείλου πέλας.
 Ba. τῶι γάρ νιν ἐκ γῆς ἤλασεν μακρῶι δρόμωι;
 310 Xo. καὶ ταῦτ' ἔλεξας πάντα συγκόλλως ἐμοί.
 310a <Ba. >
 Xo. καὶ μὴν Κάνωβον καπὶ Μέμφιν ἵκετο.
 <Ba. >
 Xo. καὶ Ζεὺς γ' ἐφάπτωρ χειρὶ φιτύει γόνον.
 Ba. τίς οὖν ὁ Δῖος πόρτις εὔχεται βοός;
 315 Xo. Ἐπαφος, ἀληθῶς ῥυσίων ἐπώνυμος.

Die Ikonographie der Vasen ändert sich jedoch ganz plötzlich zwischen etwa 460 und 450. Eine attische Pelike in Neapel²⁷ und ein Skyphos in Palermo²⁸ aus der gleichen Zeit, jedenfalls vor 450, zeigen Io als Frau mit Kuhhoren und kleinen Hörnern in heftiger Bewegung nach rechts ausschreitend. Auf dem Skyphos läuft Hermes hinter ihr her, den linken Arm nach ihr ausstreckend. Auf der Pelike in Neapel schreitet Zeus neben ihr und legt die Linke auf Ios Schulter, wie um zu zeigen, dass sie Διὸς θάλπει κέαρ ἔρωτι (PV 590–91).

Von diesem Zeitpunkt an erscheint Io stets, mit einer einzigen Ausnahme (s. unten), in menschlicher Gestalt mit Kuhhörnern, so z.B. auf einem Krater in Genua,²⁹ der Argos mit Doppelgesicht, aber auch mit Augen am ganzen Körper zeigt.³⁰ Die Ausnahme ist eine lucanische Kanne in Boston,³¹ auf der Io mit dem Kopf eines Mädchens, aber mit Kuhhörnern und dem Körper einer Kuh erscheint – also als Kombination ihrer alten und neuen Erscheinung. Dieser seltsame Kompromiss erklärt sich vielleicht daraus, dass der italische Vasenmaler zwar mit der *ikonographischen* Tradition vertraut war und die alte mit der neuen Erscheinungsform zu kombinieren suchte, aber keine Kenntnis hatte von der *literarischen* Tradition, die den Wandel der Io-Darstellung bewirkt hatte.

²⁷ Neapel, Mus.Naz.Spinelli 2041; ARV² 1122.1; K. SCHEFOLD: Die Göttersage in der klassischen und hellenistischen Kunst, München 1981, 135 Abb. 176; YALOURIS [Anm. 21] 12 14 Nr. 14 Abb. 8; LIMC V 669 Nr. 62; nach SCHEFOLD um 455 v. Chr., nach T. B. L. WEBSTER: Monuments illustrating tragedy and satyr play, London 1967 (BICS Suppl. 20) 46 und 145, um 460–50.

²⁸ Palermo, Fond.Mormino 178; ARV² 1689; LIMC V 667 Nr. 39.

²⁹ Genua, Museo Civico 1125, s. oben, Anm. 24.

³⁰ So ist Argos auch auf einer boiotischen Schale dargestellt: Athen, NM 4295; YALOURIS 14 Nr. 16 Abb.10a b; LIMC V 666–7 Nr. 28; R. KRUMEICH–N. PECHSTEIN–B. SEIDENSTICKER: Das griechische Satyrspiel, Darmstadt 1999, 336–7 und Taf. 25a; gegen 430 v. Chr.

³¹ Boston, MFA 1901.562; YALOURIS 10 12 Nr. 13 Abb. 7; LIMC V 667 Nr. 33; um 440–430 v. Chr.

Dieser Wandel ist sehr wahrscheinlich von einer öffentlichen Aufführung eines Dramas oder eines Dithyrambus in Athen ausgegangen. Schon vor fast hundert Jahren hatte R.Engelmann den Schluss gezogen, „dass die Bedürfnisse der Tragödie, welche Io als sprechende Person auf die Bühne brachte, die Veranlassung gegeben haben, den Kuhkörper aufzugeben und dafür die gehörnte Jungfrau einzuführen.“³² Zu dem gleichen Ergebnis kam L. H. Galiart in seiner Freiburger Dissertation³³ auf Grund eines eingehenden Vergleichs von PV 561ff. und besonders 670–83 mit Suppl. 291–315 unter Einbeziehung der damals bekannten Vasenbilder; sein Ergebnis ist, dass die Io-Gestalt als kuhgehörntes Mädchen „dem Drama angehört, das doch stets mit der Bühnenmöglichkeit, d.h. damit, was man auf der Bühne noch irgendwie darstellen konnte, zu rechnen hatte.“³⁴ Soweit wir wissen, ist PV das einzige Drama des fünften Jahrhunderts, in dem Io als redende Person auf die Bühne trat, denn in Aischylos’ ‚Hiketiden‘, die 463 aufgeführt wurden, kann sie natürlich nicht selbst aufgetreten sein, und auch in Sophokles’ ‚Inachos‘, der allem Anschein nach ein Satyrspiel war, ist nur ihre Verwandlung in eine Kuh erwähnt.³⁵ Daher sieht auch Erika Simon die Pelike in Neapel als „die früheste nachweisbare Nachwirkung der Io-Gestalt im aischyleischen Desmotes“ an.³⁶

Zusammenfassend können wir festhalten, dass Io noch 463 in Aischylos’ ‚Hiketiden‘ als Kuh beschrieben ist, was auch für Bakchylides’ Io-Dithyrambus (19) und für alle Vasenbilder bis etwa 460 zutrifft. Aber irgendwann zwischen 460 und 450 muss Io als sprechende Person auf der athenischen Bühne aufgetreten sein, und das kann sie in einem ernstem Drama, einer Tragödie, nur in Menschengestalt getan haben, wenn auch mit Kuhhörnern und Kuhohren, so wie sie auf der Neapler Pelike und dem Skyphos in Palermo dargestellt ist. Dieses Argument stützt sich auf die Annahme, dass Vasenmaler, selbst die besten und originellsten, in der Regel nicht neue Mythen oder neue Varianten alter Mythen erfinden. Anders als der Künstler der Neuzeit seit der Renaissance sah der attische Vasenmaler des fünften Jahrhunderts seine Aufgabe nicht primär darin, aus seiner eigenen, schöpferischen Phantasie etwas ganz Neues zu erfinden, sondern darin, Bilder zu entwerfen, die den Erwartungen des Publikums entsprachen. Er ist ja in erster Linie ein Handwerker, der seine Keramik zu einem guten Preis verkaufen möchte, er richtete sein Angebot nach der Nachfrage und stellte dar, was die Käufer verlangten oder was voraussichtlich bei den Käufern Anklang finden würde. So spiegeln bekanntlich zahlreiche attische Vasen des fünften Jahrhunderts Aufführungen von Dramen und Dithyramben wieder, wie ein Blick auf die Listen bei Webster zeigt.³⁷

Natürlich bedeutet das nicht, dass Vasenmaler keinen eigenständigen, schöpferischen Beitrag leisten, denn die Umsetzung einer Szene eines Dramas oder eines Dithyrambus in die Momentaufnahme eines Vasenbildes ist an sich schon ein schöpfe-

³² R. ENGELMANN: Die Io-Sage, Jdl 18, 1903, 58.

³³ L. H. GALIART: Beiträge zur Mythologie bei Bakchylides, Diss.phil. Freiburg/Schweiz 1910, 99–160.

³⁴ *loc.cit.* 128.

³⁵ TrGF IV 269a, 32–45 = Krumeich-Pechstein-Seidensticker [Anm. 30] 320–24.

³⁶ E. SIMON, Zeus und Io auf einer Kalpis des Eucharidesmalers, AA 1985, 276.

³⁷ T. B. L. WEBSTER: Monuments [Anm. 27] 44–53 und 137–70.

rischer Akt, und die mannichfachen Modifikationen, die sich daraus ergeben können, sind es erst recht. So kann ein Maler eine Figur hinzuerfinden, um ein Dreifigurenbild zu schaffen, so z.B. wenn Theseus bei seinem Besuch auf dem Meeresgrund zwischen Amphitrite und Poseidon gestellt wird, obwohl in der Episode, die Bakchylides für seinen Dithyrambus 17 erfunden hatte und die im ersten Drittel des fünften Jahrhunderts eine Reihe von attischen Vasenbildern inspiriert hat,³⁸ Poseidon gar nicht anwesend war. Das früheste dieser Bilder, die bekannte Schale des Euphronios und Onesimos im Louvre,³⁹ zeigt in der Gestalt Athenas, die in der Mitte des runden Innenbildes, aber im Hintergrund und für die anderen Figuren offenbar unsichtbar steht, eine geradezu geniale Umsetzung der am Anfang des Liedes betonten Beschützerrolle Athenas in das Medium des Bildes. Aber ich wüsste kein Beispiel dafür zu nennen, dass ein Vasenmaler ein ganz neues Element oder eine neue Version von sich aus, ohne „literarische“ oder besser „dramatische“ Anregung, eingeführt hätte: schließlich erwartete er ja, dass seine Kunden die dargestellte Szene oder Figur eindeutig und ohne Schwierigkeit identifizieren konnten. Sie musste ihnen also vertraut sein, und woher konnten sie in der noch weitgehend bücherlosen ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts eine Geschichte wie die von Ios Leidensweg gekannt haben, wenn nicht von der Bühne her? Es ist aus diesem Grunde legitim, hinter mythologischen Szenen auf Vasen dieser Epoche öffentliche Aufführungen entsprechender Dichtungen zu vermuten.

Das trifft sicher auch auf die beiden ältesten erhaltenen Vasen zu, die Io als Mädchen mit Kuhohren und Hörnern zeigen, die Pelike in Neapel und den Skyphos in Palermo, die folglich das Aufführungsdatum des PV in die Zeit zwischen 460 und 450 oder, wenn Schefolds Datierung der Neapler Vase zutrifft, zwischen 460 und 455 zu setzen erlauben. Diesen Schluss, zu dem die Ikonographie der Vasenbilder zwingt, hatte R. Engelmann bereits vor fast hundert Jahren gezogen,⁴⁰ und Erika Simon hatte ihn 1985 noch einmal klar formuliert.⁴¹ Es ist zu ihrem eigenen Schaden, dass die Zunft der Philologen davon bis heute keine Kenntnis genommen hat.

University College London
Gower Street
London WC1E 6BT

Birkenhöhe 17,
D-22949 Ammersbek

³⁸ Vgl. H. MAEHLER: Die Lieder des Bakchylides II: Die Dithyramben und Fragmente, Leiden 1997, 179–82.

³⁹ Paris, Louvre G 104; ARV² 318,1; DUGAS-FLACELIÈRE, *Thésée: Images et récits*, Paris 1958, 63 und Taf. 9; P. E. ARIAS M. HIRMER: *Tausend Jahre griechischer Vasenkunst*, München 1960, 134; J. BOARDMAN: *Rotfigurige Vasen aus Athen*, Mainz 1981, 146 8, 253 4 Nr. 223; J. NEILS: *The youthful deeds of Theseus*, Rom 1987, 60f.; LIMC VII 926 Nr. 36; um 500–490 v. Chr.

⁴⁰ S. oben, Anm. 32.

⁴¹ S. oben, Anm. 36.

EGON MARÓTI

EINE HOMER-REMINISZENZ IN DER *ARS POETICA*

Wer Horaz aufmerksam liest, dem wird sicherlich auffallen und vielleicht auch überraschend erscheinen, wie lebhaft interessiert und gründlich orientiert der Dichter in betreff des griechischen Sports und der Wettkämpfe war. Das zeigt sich in zahlreichen Gleichnissen, Anspielungen und konkreten Beispielen in seinen Dichtungen.¹ Bedenkt man es jedoch genauer, ist es aus zweierlei Gründen doch nicht so sehr überraschend. Einerseits hatte Horaz nämlich die griechische Literatur ausgezeichnet kennengelernt, ja man könnte sagen, er ist im griechischen geistigen Milieu aufgewachsen. Für die Griechen hatte aber der Agon, die Agonistik eine grundlegende Bedeutung, zumal der Sport als Phänomen ein wesentlicher Bestandteil der griechischen Kultur war. Der Sport als Thema spielte in den bildenden Künsten und in der Literatur von Anfang an eine vielseitige und bedeutende Rolle.² Andererseits hatte Horaz eine enge Beziehung zu den Realitäten des öffentlichen Lebens und der Politik seiner Zeit, so etwa zu den Ideen und Reformen des Augustus.

Der Themenkreis der Sportwettkämpfe erreichte in seiner Zeit ja beachtliche Aktualität, weil er in der Propaganda des Augustus einen wichtigen Platz einnahm.

Es ist allgemein bekannt, daß der Princeps mit Berufung auf die *mores maiorum* manche alte römische Traditionen neu belebt hat. Außerdem hat er noch mehrere wichtige, bedeutende Neuerungen eingeführt, um seine persönliche Macht mit „Bollwerken“ zu umgeben.

Ähnlicherweise regte er die Erneuerung mancher griechischer Wettspiele oder die Erhöhung ihrer Bedeutung an, um damit seine Popularität vor allem in den östlichen Teilen des Imperiums zu verstärken, seine Persönlichkeit in den Vordergrund zu stellen und um seine Taten in der kultischen Sphäre in ein höheres Licht zu rücken.

1. In diesem Zusammenhang möchte ich die zwei bedeutendsten und wichtigsten Momente als Einleitung des im Titel angegebenen Themas erwähnen.

¹ Vgl. E. MARÓTI, Acta Ant. Hung. 14 (1966) 362–363.

² Dazu s. zuletzt W. DECKER: Sport in der griechischen Antike. München 1995, 9. 181 ff. und passim.

Das erste steht in Zusammenhang mit dem Sieg über Antonius bei Actium. Der Verlauf der Seeschlacht ist im Grunde genommen bekannt – das Verhalten des Antonius aber nicht mehr so eindeutig erklärbar. Aus der damaligen Literatur geht allerdings hervor, daß der spätere Alleinherrscher seine Erfolge durch eine mythische Motivierung angeregt hat; er wollte sie nämlich mittels der Unterstützung des Gottes Apollo glorifizieren. Das ist in der derzeitigen Literatur zu bemerken.³ Die Mystifizierung, die Glorifizierung des Sieges und die spätere Alleinherrschaft wurden nämlich durch den Zufall begründet, daß über der Stelle der Seeschlacht, über dem Ambrakischen Golf auf einer Felsenklippe ein Apollo-Heiligtum stand. Die Erklärung lag auf der Hand: Die Schlacht hatte der Wille des Gottes entschieden,⁴ der Sieg Octavians, und damit also seine spätere Alleinherrschaft basierte auf göttlichem Willen. Im weiteren erhielt die Gestalt des Apollo in der Politik des Augustus eine immer größere Bedeutung, was aus den damaligen Literaturwerken ausführlich bekannt ist.⁵

In kurzer Zeit wurde das Apollo-Heiligtum restauriert und mit reichen Geschenken versehen. Dann wurden die bisherigen Lokalspiele, die früher zu Ehren der Gottheit in jedem zweiten Jahr durchgeführt wurden, durch einen vierjährigen, zu Olympischem Rang erhöhten, Aktia/Actia genannten Wettkampf abgelöst,⁶ den man in die vier traditionellen Spiele des Olympischen Zyklus, *periodos*, eingereiht hat.⁷ Über die Anordnungen schreibt Sueton: *Quoque Actiacae victoriae memoria et in posteris celebratior esset, urbem Nicopolim apud Actium condidit ludosque illic quinquennales constituit*⁸ et *amplificato vetere Apollinis templo* ... – Die Spiele wurden im Jahre 28/27 neu organisiert und zum ersten Male im J. 27, am 2. September, also am Jahrestag der Schlacht bei Actium, begonnen.⁹

Im Jahre 2 n. Chr. wurden in Neapel die früheren Lokalspiele, die zu Ehren von Aphrodite bzw. Parthenope in jedem zweiten Jahr abgehalten wurden, gleichfalls in vierjährige Spiele umorganisiert.¹⁰ Im folgenden hat man die Spiele zu Ehren – spä-

³ So z. B. Vergil, Aen. VIII 704 : *Actius haec cernens arcum tendebat Apollo / desuper. omnis eo terrore Aegyptus ... omnes vertebant terga* ... Propert. IV 6,27 - : *cum Phoebus linquens... Delon ... adstitit Augusti puppim super... mox ait: ... Auguste ... vince mari: iam terra tua est. 57: Vincit Roma fide Phoebi, dat femina poenas*. Siehe noch Tibull. II 5,17. Suet. Aug. 29,1. Anth. Palat. IX 513,5–6.

⁴ Eine ähnliche Möglichkeit wurde früher im Zusammenhang mit dem Seesieg über Sex. Pompeius ausgenutzt: Nicht weit von der Stelle der Seeschlacht befand sich nämlich ein Artemis-Heiligtum. Jene Münzenreihe, die nach dem Erfolg geprägt wurde hat dem Zusammenhang genügend Ausdruck gegeben.

⁵ Vgl. E. MARÓTI, Acta Ant. Hung. 28 (1981) 1–5.

⁶ Vgl. Strabon VII 7.6 (p. 325). Abweichend von den Olympischen Spielen wurden bei den Aktien auch musische Wettkämpfe veranstaltet. Die Athletischen Disziplinen wurden in drei Alterskategorien (*παῖδες ἀγέετοι* - *ἄνδρες*) durchgeführt.

⁷ Vgl. WISSOWA, RuK, S. 645, Anm. 1. GARDTHAUSEN: Augustus und seine Zeit. I 393–394. II 206–207. MORETTI: Iscrizioni agonistiche greche. Roma 1953, 205. E. MARÓTI, Acta Ant. Hung. 14 (1966) 366–368. Siehe noch M. LÄMMER: Die Aktischen Spiele von Nikopolis. Stadion 12–13 (1986–87) 30–31. 53.

⁸ Suet. Aug. 18,2. Siehe noch Strabon, a.a.O. Dio LI 1,2. Synkellos, p. 583, 17.

⁹ Zum Andenken seines Sieges in Alexandria hat Augustus in Nikopolis in Ägypten ein ähnliches Wettspiel begründet: Dio LI 18,1. Vgl. H. Volkmann, Gymn. 72 (1961) 329. E. Maróti, Acta Ant. Hung. 14 (1966) S. 366, Anm. 33.

¹⁰ Nach R. M. GEER (The Greek Games at Neaples. TAPhA 66, 1935, 208. 217) waren die Sebastia nicht eine Fortsetzung der früheren Spiele, es gibt keine Quelle, die beide Wettkämpfe in Zusammenhang bringt. Die Spiele wurden – ähnlich wie an den Olympien und an den Pythien – in zwei Altersklassen (*παῖδες* – *ἄνδρες*) veranstaltet.

ter zum Andenken – des Augustus als eines Abkömmlings von Aphrodite–Venus veranstaltet. Sueton schreibt darüber: *quinquennale certamen gymnicum honori suo institutum*.¹¹ Die offizielle Benennung lautete seitdem mit Hinwies auf Augustus: Ἰταλικά Ῥωμαῖα Σεβαστὰ ἰσολύμπια. Die *Sebasta* wurden seitdem im Jahre der *Actia* im August – nach Statius (*silv.* II 2,6–6) – kurz vor der Zeit der *Actia* veranstaltet.

2. Die Äußerungen von Horaz über Sporttätigkeit, Wettkämpfe und gewisse Athleten haben die Kommentare meistens aufgezeichnet. Doch hat unlängst Martin Reis 1994 eine kleine Monographie über das Thema „Horaz und der Sport“ publiziert.¹²

Im folgenden möchte ich mich mit einer Stelle der *ars poetica* beschäftigen, wo sich Horaz über die dichterischen Versuche mit einem Gleichnis aus dem Bereich des spielerischen Sportwettstreits geäußert hat. Eine ähnliche Szene und Formulierung findet man in der *Ilias*. Jener Zusammenhang blieb meines Wissens bis heute noch unbeachtet bzw. unbesprochen.

Horaz schlägt in der *ars poetica*, Z. 379–381 vor, daß jener, der in den Sportwettspielen ungeübt ist, keine Sportgeräte, „Waffen“ in die Hände nehmen solle, und wer beim Werfen mit Ball, Diskos oder Reifen ungeschickt ist, der halte sich zurück, damit nicht die Zuseher, der „Kreis“ der Anwesenden zu Recht Gelächter erhebe:

*ludere qui nescit,¹³ campestribus abstinet armis
indoctusque pilae discive trochique quiescit,
ne spissae risum tollent inpune coronae ...*

Wer also unfähig ist, geschickt und weit genug zu werfen, der wird verlacht. – Jene auf dem Marsfeld geübten Wettspiele verliefen, wie man sieht, unter lärmvollem Interesse. Das zeigt eine andere Stelle des Dichters: *Scis quo clamore coronae / proelia sustineas campestra*.¹⁴ Die Ausdrücke sind mit den obigen zum Teil identisch.

In der *Ilias* (XXIII 839–840) begegnet man dieser Problematik mit einem ähnlichen Bild und zwar bei den Leichenspielen des Patroklos. Der Reihe nach stellen sich die Helden zum Diskuswerfen auf: Polypoites, Leonteus, Ares und Epeios. Zuerst nimmt Epeios die Scheibe in die Hände: σόλον δ' ἔλε δῖος Ἐπειός. (Der Solos ist hier und im allgemeinen ein Synonym, eine Archaisierung des Diskos.¹⁵) Weiter: <ἦκε δὲ δινῆσας> γέλασαν δ' ἐπὶ πάντες Ἀχαιοί. Also warf er „wirbelnd“, und es lachten darüber alle Achaier, der Kreis der Zuseher. Aber warum hat man den Werfer verlacht? Offenbar darum, weil er ungeschickt, mit schwachem Erfolg geworfen hat,

¹¹ Suet. Aug. 98,5. Siehe noch Strabon V 4,7 (246 p.), Vell. II 123,1. Vgl. MORETTI, op. cit. 175. E. MARÓTI, Acta Ant. Hung. 14 (1966) 368–369, beide mit früherer Literatur. – Von einem wichtigen Teil der Inschrift mit der Kampfregel s. neulich R. MERKELBACH: Zu der Festordnung für die Sebasta in Neapel. ZPE 15 (1974) 192–193. Siehe noch E. MARÓTI: Zur Regelung der Sportwettkämpfe der Sebasta in Neapel. Acta Ant. Hung. 38 (1998) 209–211.

¹² HILDESHEIM 1994. Nikephoros Beihefte 2.

¹³ Das ist nach C. O. BRINK (Horace on Poetry. Cambridge 1971, 379) „expresses the need for technique in games.“

¹⁴ ep. I 18,53–54; s. noch c. I 8,11–12. *serm.* II 2,13. bzw. Cicero, *pro Caelio* 11: *exercitatione ludoque campestri uteremur*, ps. Acro ad l.: *cum clamore circumstantium ludi*.

¹⁵ Vgl. S. LASER: Sport und Spiel. Archaeologia Homerica. Kap. T. Göttingen 1987, 24–58. W. DECKER, op. cit. 95. Ausführlicher s. J. JÜTHNER: Die athletischen Leibesübungen der Griechen. (Hrsg. von Fr. Brein) II 1. Wien 1968, 225 ff., besonders S. 227–228.

und wie die Fortsetzung zeigt, auch nicht sehr weit: sein Wurf wurde sofort von zwei Rivalen übertroffen. Die Scholien¹⁶ erklären einerseits auch damit die allgemeine Heiterkeit: τοῦτο θέλει εἰπεῖν ὅτι καταγέλαστος ἔρριπεν ἐπ' ὀλίγον βαλὼν. Er wurde also deshalb verlacht, weil er wenig weit geworfen hat. Ähnlich formuliert die kürzere Variante: βούλεται εἰπεῖν ὅτι καταγέλαστος ἐγένετο ἐπ' ὀλίγον βαλὼν. Also: jene meint, daß er wurde verlacht, weil er wenig weit geworfen hat. Die Scholien führen aber eine alternative Erklärung an: εὐχερῶς τὴν σχημάτισας oder darum, weil seine Handhaltung ungeschickt war ... Ähnlich ist die andere Variante: ἢ ὅτι εὐχερῶς ἦκεν αὐτὸν καὶ χαίροντες γελῶσιν. Also: weil er ungeschickt war, und darum hat man sich über ihn amüsiert und hat ihn verlacht.¹⁷

Diese zwei Momente stehen aber im Zusammenhang: Er warf deshalb wenig weit, weil er die Scheibe ungeschickt, mit unrichtiger Handhaltung warf. Und jetzt kehren wir zum Ausdruck δινῆσας zurück: er bedeutet wohl nicht, wie im allgemeinen angenommen wird, „wirbelnd“,¹⁸ sondern, wie es auch heute bei der Sportübung praktisch vorkommt und bei Würfen zu bemerken ist, die mit unrichtiger Handhaltung oder im verfehlten Takt ausgeführt werden: „wackelnd, zappelnd“. Wenn das Sportgerät sich nicht gleichförmig um seine Achse dreht, sich nicht gleichmäßig bewegt, flach in der Luft liegt, sondern wackelt, dann verstärkt es damit den Luftwiderstand. So wird die auf den Weg gebrachte Scheibe nur eine kurze Bahn beschreiben. Das resultiert wohl daher, daß der Wurf nicht kräftig genug ausgeholt oder die Handhaltung verfehlt war: Der Werfer hat die Scheibe mit zu fest umbogenen bzw. verkrampften Fingern gepackt und damit zur Seite gedrückt.

Es ist also feststellbar, daß Horaz neben seinen trivialen Bemerkungen und kurzen Hinweisen auch in minuziösen Teilfragen aus seiner Belesenheit in der griechischen Literatur Nutzen gezogen hat und im Bereich der zeitgenössischen Sporttätigkeit nicht einmal wirklich gründliche Orientiertheit aufweist.

Universität Szeged
Institut für Alte Geschichte
H-6722 Szeged
Egyetem u. 2.

¹⁶ Siehe Scholia Graeca in Homeri Iliadem. Rec. H. ERBSE. Vol. V. Berolini 1977, 497. ad I. Eustathii Commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes. Ed. M. VAN DER WALK. Vol. IV. Leiden 1987, 846. (1332,40) ad I.

¹⁷ Die ausführliche Variante fügt noch hinzu: ἢ μὴ διαστήσας τῷ πόδε – d.h.: oder weil er seine Füße falsch/ungeschiedet wechselte, mit heutigem Terminus „umgegrätscht“ hat. Er hatte also vom vorderen gespreizten Fuß auf den anderen Fuß umgewechselt, auf die Seite des Armes, mit dem er warf, teils absichtlich, um die Kraft des Wurfes zu verstärken, teils durch den Schwung seiner Bewegung, um damit die Wurfweite zu verlängern. Das hatte Epeios falsch, ungeschickt ausgeführt. Das Wort „auseinanderbekam“, das bei M. LAVRENCIC–G. DOBLHOFFER–P. MAURITSCH im Band „Diskos“ (Wien-Köln 1991, 45) steht, erklärt eben den Fußwechsel nicht.

¹⁸ Das Wort faßt J. JÜTHNER (op. cit. S. 257. Anm. 96) als die vor dem Wurf geübte „Schwenkung“ auf. Neulich diskutiert MERLE K. LANGDOM (Nikephoros 3, 1990, 179–180) mit der Auffassung, nach der die Athleten in der Antike mit derselben Drehung wie die heutigen geworfen hatten. – M.-P. DUMINIL befaßt sich in seiner Studie „Technique et éthique Sportives au chant XIII (sic!) de l'Iliade“ (Pallas 34, 1988, 19–32) eingehend mit dem Diskuswerfen, aber die behandelte Stelle erwähnt er nicht (s. S. 24 ff.).

EMESE MOGYORÓDI

THALES AND THE BEGINNINGS OF GREEK PHILOSOPHICAL SPECULATION: PROBLEMS OF INTERPRETATION*

1

According to the ancient Greek belief which, among others, has come down to us in Sophocles' cathartic formulation at the end of *Oedipus Rex*, the success or otherwise of human life cannot and should not be assessed prior to its completion:

Look upon that last day always. Count no mortal happy till
he has passed the final limit of his life secure from pain.

ὥστε θνητὸν ὄντ' ἐκείνην τὴν τελευταίαν ἰδεῖν
ἡμέραν ἐπισκοποῦντα μηδέν' ὀλβίζειν, πρὶν ἂν
τέρμα τοῦ βίου περάσῃ μηδὲν ἀλγυνὸν παθῶν.

(1528–1530)¹

Considering the pros and cons of this idea, Aristotle is inclined to argue against it,² yet in a different context he reformulates it on a general footing when in the *Poetics* he defines tragic action as a complete whole, and “whole” (ὅλον), in turn, as “that which has a beginning, a middle and a conclusion (ὅλον δέ ἐστιν τὸ ἔχον ἀρχὴν καὶ μέσον καὶ τελευτήν).”³ For the Greeks the definition or assessment of something required the cognizance of its *telos*. Difficulties arise, of course, if the principle is applied to man, for what is man's *telos* after all and could the assessment of his life be limited to his lifespan? The truth of the painful wisdom Oedipus is made to realize might be seen to be ironically brought home by Sophocles again when his hero's apparently sealed fate is reversed in Colonus and when the *gnōme* might thus be re-

* I would like to express here my deep gratitude to Brendan M. PURCELL (UCD) for correcting my English.

¹ Translation by David GRENE: Sophocles I: *Oedipus the King*, *Oedipus at Colonus*, *Antigone*, *The Complete Greek Tragedies* ed. by David GRENE and Richmond LATTIMORE (University of Chicago Press: Chicago & London 1991²). The popular tradition ascribes the idea to Solon (Hrdt. I. 32); it is referred to by all three of the great tragedians (Aesch. *Agam.* 928–929; Soph. also *Trach.* 1–3; Eur. *Tro.* 510, *Heracl.* 865–866, etc.).

² NE 1100a10 ff.

³ *Po.* 1450b26–27. Translation by Richard JANKO: Aristotle, *Poetics* I (Hackett Publishing Company: Indianapolis & Cambridge 1987).

formulated as “count no mortal *unhappy* till ...”. It appears that the painful wisdom of *Oedipus Rex* is not the last word: Oedipus’ identity and fate can only be determined from the perspective of the end *beyond* the end. The end is thus essentially anchored in the beyond, its transcendental character being the very reason for the enigma of human life. The end beyond the end in Colonus, however, would not be so enigmatically meaningful without all that had preceded it with beginning, middle and “end”.

Where there is a meaningful whole, therefore, our assessment can only be complete if the beginning is viewed from the end, the end from the beginning, while both are viewed from the middle and the middle from both beginning and end. It is only thus that the story takes shape as a meaningful whole and acquires an inner order of its own. Such an inner order occurs when a narrative, a *mythos* in Aristotle’s words, unfolds before the eye attentive to coherence determined by the interconnections of meaningful elements of a chain of events. Elements that at first seem to be contingent eventually come to be reinterpreted and integrated into the overall pattern of meaning without remainder. The paradox, however, is that no overall pattern can arise without the apparently unrelated jigsaw pieces of contingent character, yet these acquire significance and meaning from the pattern itself.⁴ How this paradox comes to be resolved by the audience of a play is one of the riddles to be solved by literary criticism.

The history of Greek philosophy is not a *mythos* in the Aristotelian sense. Yet, while one seeks “meaning” in the history of Greek thought, regarding, for example, the rise and development of ideas, interconnections and alterations of doctrines, references to and criticism of predecessors, wittingly or unwittingly it happens that one construes patterns not unlike the plot of a drama. The reasons for this might well lead us away from the topic of the present discussion. Suffice it to note here that while “history” and “story” or “plot” are not, of course, the same, they share the significant characteristic that their respective elements acquire a sufficient level of meaning in the broader context of a whole that is beyond any of the elements themselves.

Applied to the historical development of Greek philosophy, what could be called the “teleological principle” described above seems to raise some difficulties. Can the beginnings of Greek philosophical speculation be dated? In what sense is it a beginning and what is it a beginning of after all? Where and when does it end? Could and should its *telos* be determined at all? And, above all, do these problems need to be clarified for historical research or, by raising them, don’t we overcomplicate the issue to an extent that we get entangled in making cautious preparations for dealing with the historical material but never actually come to do so? I do not think such clarifications would overcomplicate the issue. On the contrary, one of the main points of this essay is to emphasize that without raising and elucidating these or similar questions regarding the history of Greek philosophy, questions that eventu-

⁴ The events of Oedipus’ story, for example, acquire their true significance (for him as well as for the audience) when, upon the confrontation of the Corinthian shepherd and Laius’ servant the conclusion inescapably arises that it was his father he killed at the crossroads and it was his own mother he married in Thebes (*O.R.* 1182–1185).

ally bear the mark of an orientation towards a philosophy of *history*, the scholarship of the material to be examined will necessarily fail to be precise.

In order to pursue my point further, let me reiterate some of the methodological issues raised by the historical material. As is well known, the greatest difficulty in discussing and interpreting the pre-Socratics is that the material has come down to us in fragments and testimonies preserved mostly by much later authors. Although some of the gaps in the material can successfully be filled by the help of philological research in the strict sense, which might yield remarkable results, the unfortunate fact is that there is no hope of reconstructing the material to an extent that would ultimately resolve all the issues raised by gaps. Strict philological research on its own might indeed lead only to the discovery of further gaps, which might then result in losing sight of the material as a meaningful *whole* in its own right. Hermann Fränkel once pointed out that over above what could be called a strictly analytical method of philology, two other means of filling gaps might also be of great value in research. He calls attention to the *inner consistency* of a particular set of doctrines, on the one hand, and what he calls *the logic of historical development*, on the other, as useful resorts for reconstructing the material.⁵ The former brings to light the overall framework of the thought of a thinker within which his particular ideas should be put in order to bring out their full implications, significance and function within the framework. The latter does the same in a historical context and brings to light an even broader framework within which the thinker's doctrines as a whole can be interpreted. The two frameworks are obviously interdependent, just as the particular ideas to be interpreted are interdependent within the thinker's narrower framework of thought. These interdependent elements are related to each other in a dialectical way similar to the relationship of the motifs and the plot of a drama.

As a scholar brought up in the Continental tradition, Fränkel made use of these methods as a matter of course while never losing sight of philological rigour of a more analytical sort. I think that his example might be of great value for pre-Socratic research and that a combination of what could be called "philological analysis" and what in turn could be termed "philosophical synthesis" is indeed indispensable in this field.⁶ When brought to extremes, philological "analysis" might result in a pile of unrelated fragments presumably authentic that, however, have neither inner coherence nor historical context (i.e. some bearing on other philosophers' doctrines) and that we

⁵ Hermann FRÄNKL: *Early Greek Poetry and Philosophy* (Oxford 1975), pp. 259-60.

⁶ To my knowledge, a similar idea was first explicitly voiced and methodically followed by Felix M. CLEVE in his *The Giants of Pre-Sophistic Greek Philosophy* (The Hague: Martinus Nijhoff 1965) (cf. Foreword *passim*, especially p. xx.) with the slight but not insignificant difference that he declared philological reconstruction "virtually impossible" and called his method "philosophical" and thus failed to stress the necessity of a *combination* of the two (not that he failed to *make use* of the results of philology). This has recently been voiced by Wolfgang RÖD in his *Die Philosophie der Antike 1: Von Thales bis Demokrit* (Verlag C.H. Beck, München 1988²) (see especially his formulation with Kantian reminiscences on p. 18). The scope of this volume, however, naturally delimits the potentials of this method. The classic debate between the "philosophical" vs. "philological" methods of interpretation is that between Karl POPPER and G. S. KIRK, see K. POPPER "Back to the Presocratics" in: *Studies in Presocratic Philosophy* ed. By David J. FURLEY and R. E. ALLEN (London, Routledge and Kegan Paul 1970), 130-153 and G.S. KIRK "Popper on Science and the Presocratics" in *ibid.* 154-177.

thus fail to see as a meaningful *whole*.⁷ It is as though the motifs of a drama lacked literary structure and no plot could be discerned in them. Philosophical “synthesis” in turn might reveal both some inner coherence and historical context, yet fail to do justice to philological rigour and thus might in the end distort the material.⁸ It is as though a playwright conceived a brilliant plot but could not produce motifs that would adequately embody the plot. Distortions of this sort do not fail to be noticed by more philologically-minded opponents, yet such syntheses often come across as convincing at first sight, because they aim at the required coherence of meaning. But it is eventually coherence and meaning that suffer distortion, since these are often achieved through philological imprecisions. The attitude of philological analysis, on the other hand, seems to be scientifically more appealing on the whole, since on the face of it no objections could be made against an effort of reconstructing bare “facts” purified of arbitrary impositions. Still it might turn out that the result achieved is eventually no less arbitrary, since “facts” thus purified assume an additional meaning that escapes the critical examination of their constructor.⁹ Another danger involved in “philological analysis” is that the material thus “authenticated” is reduced to a minimum that eventually resists interpretation. An example might illuminate what I mean.

It is through Aristotle that we are informed of what Thales taught about water.¹⁰ The passage that preserved his doctrines that water is the *archê* and that the earth rests on or is supported by water is formulated in typical Aristotelian terminology, such as οὐσία, πάθος, στοιχεῖον, φύσις, ἔξις, ὑποκείμενον, and the notorious term ἀρχή itself, in a way that obviously could not have been used by Thales. It is highly questionable if he could conceive of his *archê* in terms of Aristotle’s substratum (ὑποκείμενον) and it is even doubtful whether he used the term *archê* at all. If, however, we purify the passage of all that can be demonstrated to be Aristotelian, including the “logic” he constructs for the doctrines, we might end up with a merely heuristic exclamation “Water!” devoid of any informative context or meaning. The bare minimum thus “authenticated” is so compact that it resists analysis and interpretation.

No one has ever gone so far with philological rigour and thus my example is fictitious and exaggerated, but the tendency is around and we must be alert to its susceptibility and limitations. This fictitious example might also illustrate why the results of philological rigour needs to be supplemented by what Fränkel called “the logic of historical development”. If this was all we could accept as the authentic doc-

⁷ A notable example might be Hermann DIELS’ Heraclitus edition (Heraclitus von Ephesos [Berlin 1901]) where the congenial philologist (who reconstructed the lost work of “Aetius”) renounces a thematic arrangement of the fragments. Despite his intention not to impose his own arbitrary perspective on the material, however, he thus produces a highly questionable Heraclitus portrait which creates the impression that Heraclitus’ work is lacking in literary structure, as was pointed out by Charles KAHN in: *The Art and Thought of Heraclitus* (Cambridge University Press: Cambridge 1979), 6.

⁸ Examples might be HEGEL’s speculations in his *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* or some (if not most) of HEIDEGGER’s studies of the Presocratics or of some key terms in Greek philosophy – his famous conception of *alêtheia*, for example, has severely been criticized by many classical scholars, e.g. by Paul FRIEDLÄNDER: *Platon* (Berlin 1954), 233–242; Ernst HEITSCH: *Die nicht-philosophische ἀλήθεια*, *Hermes* 90 (1962), 24–33.

⁹ See note 7 above.

¹⁰ *Met.* 983b 6–27.

trine of Thales about water, clearly its interpretation could only be further pursued if we put it in the general context of the history of ideas as well as the more specific context of the history of Greek philosophical speculation.

In what follows I would like to illustrate in more detail the limitations of “philological analysis” as well as those of what we called “philosophical synthesis” by two existing analyses of the doctrines of Thales. Viewed separately, both contain convincing arguments, but a comparison of their conclusions reveals an informative contrast that underlines what I have pointed out above.

Before we take a look at these examples, however, I would like to return briefly to my introductory considerations about beginning, middle and end in order to elucidate their relevance both to an assessment of the achievement of Thales and to the issue of “philological analysis” vs. “philosophical synthesis”.

It was Aristotle who determined the beginnings of Greek philosophical speculation for us in a historical context serving as an introduction to his *own* metaphysical doctrines. Aristotle is the first to produce a systematic survey of the preceding philosophical tradition in order to introduce, as it were, his audience into his own doctrines by which he thought both to summarize and go beyond his predecessors’ doctrines.¹¹ Thus, he is the first to create a “philosophical synthesis” in the sense I have referred to above. That is to say, while determining the beginning he also provides a *telos*, which is none other than “the science of the original causes” (τῶν ἐξ ἀρχῆς αἰτίων ... ἐπιστήμην, *Met.* 983a 24–25) he himself worked out to be later given the name “metaphysics”. Anyone who considers Thales to be the first representative of philosophical speculation, wittingly or unwittingly follows Aristotle, since according to another ancient tradition Thales was the first representative of the sages (*sophoi*) who were regarded as different from those of the new scientific thinking.¹² The ambiguity of the tradition concerning Thales can, to my view, be related to an uncertainty regarding the assessment of his specific *philosophical* achievement which, in turn, is closely tied up with the question of how far and by what criteria philosophical speculation could be differentiated from mythical thought. Trying to

¹¹ SNELL argued that Hippias was the first historian of ideas and that Aristotle relies on his work as a source for his study of his predecessors. But SNELL also points out that Hippias was not only concerned with philosophical speculation and thus his work is on “the history of literature” in general rather than on that of philosophy alone. Cf. Bruno SNELL: Die Nachrichten über die Lehren des Thales und die Anfänge der griechischen Philosophie- und Literaturgeschichte, in: Gesammelte Schriften (Vandenhoeck, Ruprecht: Göttingen 1966), 119–128; originally published in *Philologus* XCVI (1944), 170–82.

¹² Cf. D.L. I,13,1. However, Diogenes Laertius himself is ambiguous about the position of Thales. In I,13,1 he writes: Σοφοὶ δὲ ἐνομίζοντο οἷδε· Θαλῆς, Σόλων, Περικλῆς, Κλεόβουλος, Χειλῶν, Βίας, Πιττακός. ... Φιλοσοφίας δὲ δύο γεγόνασιν ἀρχαί, ἡ τε ἀπὸ Ἀναξίμανδρου καὶ ἡ ἀπὸ Πυθαγόρου· τοῦ μὲν Θαλῆος διακηκοτός, Πυθαγόρου δὲ Φερεκύδης καθηγήσατο. Here he construes Thales and Pherecydes as sages and as *such* forerunners of the double beginning of philosophical speculation. In I,122,14, however, he clearly puts Thales in the category of philosophers: Καὶ οὗτοι μὲν οἱ κληθέντες σοφοί, οἷς τινες καὶ Πεισίστρατον τὸν τύραννον προσκαταλέγουσι, λεκτέον δὲ περὶ τῶν φιλοσόφων· καὶ πρῶτον γε ἀρκτέον ἀπὸ τῆς Ἰωνικῆς φιλοσοφίας, ἧς καθηγήσατο Θαλῆς, οὗ διήκουσεν Ἀναξίμανδρος. MANSFELD demonstrated that Aristotle had to *argue* that philosophy “proper” began with Thales and that against those who anchored the beginnings of philosophical speculation in myth he clearly distinguished the “theologians” referred to at *Met.* 984a 1f. from the first “physician”. Cf. Jaap MANSFELD: Aristotle and Others on Thales, or the Beginnings of Natural Philosophy *Mnemosyne* XXXVIII, 1–2 (1985), 109–129.

determine the status of Thales (*sophos* or *philosophos*?) one necessarily gets entangled in the issue whether the radically new cosmological perspective that led to the formation of philosophy and science in general was inherently developed from the mythical world view or represented a sort of “leap” in the history of ideas whose genesis remains inscrutable. I think that in the solution of the dilemma one should basically follow Aristotle, who presents Thales as the first representative of the search for the *archê*, that is, regards him to be a “full-grown” philosopher or at least someone whose doctrine on water can be scientifically exploited. Aristotle thus seems to side with “discontinuity” in the dilemma referred to above.¹³ This does not mean, however, that one should also follow him in finding the *telos* of the development of Greek philosophical thought in the Aristotelian science of causes, since clearly, Aristotle’s misinterpretations of his predecessors are due precisely to the fact that he views their doctrines through the rather distorting lens of “cause-searching”. Yet the conclusion that the Aristotelian science of causes is in a way a *telos* in Greek philosophical thought is inescapable. However, this should not be taken in the sense he seems to assume, that their predecessors’ philosophical *motivations* were the same as his and that he is thus justified in assessing their achievements and the underlying significance of their doctrines in terms integral to his own speculations. Yet since the peculiar way of thought initiated by Thales did “lead” to the far more sophisticated philosophical doctrines of an Aristotle (even if through “steps” difficult to trace precisely), a later system of thought, say, that of Aristotle, inescapably arises as an orientating framework, a sort of *telos* that underlies our interpretation of earlier doctrines. This, of course, is true of any two or more thinkers following each other in time or, if contemporaries, responding to each other’s doctrines. Since philosophers form their ideas as criticism of or as polemic against those of other philosophers, their systems of ideas can be interpreted as a series of discussions or dialogues in which an interlocutor’s utterance might alter the way in which we should interpret the meaning of an earlier utterance. This is not because the interlocutor necessarily understands the earlier utterance “better” than anyone outside the dialogue, but because the utterance was *intended* to be part of a dialogue so that this intention and thus the *response* it calls forth pertain to its very meaning. It is not that we should interpret, say, the doctrines of Thales the way Aristotle understands them, nor that we should understand the latter’s cause-searching as a necessary end-result of any of the former’s or any of Aristotle’s predecessors’ doctrines. But the fact that he *could* respond to and exploit them the way he did, reveals the potentials of his predecessors’ doctrines. Thus, the “end” (insofar as we regard Aristotle to represent an end in Greek metaphysical speculation) illuminates the “beginning”, indeed, it might even construe it as such. And the “beginning”, in turn, illuminates the “end”: an interpretation of the Aristotelian metaphysics that wishes to do justice to the historical background of its deepest philosophical motivations should regard it as a “whole” whose roots can be traced

¹³ Aristotle’s view of the relationship of myth and philosophy and that between his own theory and those of his philosophical predecessors, however, is far more complicated. See esp. *Met.* 982 b18–19 and 1074 a38ff. The way he conceives of the latter relationship seems clearer to me: as MANSFELD’S essay also implies, he considers himself a successor of the very way of thinking that began with Thales. Plato, to my view, also shares this perspective (see note 24 below).

back as far as Thales. And here, it seems to me, lies an essential difference between the construction of the plot in a drama and that of the “history” of Greek philosophy. The plot in Greek tragedy comes to be construed by the hero or heroine and the audience in the same way and at the same time – that is how the *anagnôrisis* and the *catharsis* occur both in hero and audience. This is “the moment of truth” insofar as it is revealed unequivocally for everyone. But Aristotle as a “hero” construing the “plot” of the history of Greek philosophy seems to discern it differently from the “audience”, from those interpreting his own philosophy as well as that of his predecessors. And it is precisely with this difference in mind that we might come closer to an “objective” view of the history of Greek thought and see both the truth in Aristotle’s construction and in the doctrines of his predecessors. This is the perspective of the “end beyond the end” which Aristotle as a “historian” of Greek philosophy could not see and which determines the meaning of a “whole” *for us*. Aristotle seems to view his history as an ultimate interpretation and his philosophy as an ultimate *telos* beyond which no other “end” can possibly be construed. This is because he is caught up in a search for *a closed totality of meaning* in the history of Greek thought whose *anagnôrisis* occurs in his metaphysics. It is, I think, this mistake that a “teleological” interpretation of Greek philosophy should avoid in order to do justice to the “end beyond the end”.

However, back to Thales and the ambiguity concerning his status in Greek speculation. The ambiguity can also be observed in modern interpretations, yet not within one and the same theory. Thus, the tendency is either to contest everything specifically philosophical in his achievement or, on the contrary, to raise him to a level of scientific speculation that was reached only by his successors. This characteristic “either-or” seems to be related with an “either-or” of the application of the two methods, i.e. “philological analysis” and “philosophical synthesis”, referred to above. That is to say, the more one aims at a philologically ascertainable minimum, the more unlikely it becomes that Thales can be ascribed the status of a philosopher (in the same sense as his successors). And, in turn, the more one aims at demonstrating why he can be regarded as a philosopher by the criteria of his successors’ achievement, the less credible (that is to say, the more anachronistic) are the philological facts one is likely to base this on.

In what follows, then, I would like to delineate two theories that embody this typical ambiguity and argue for the necessity of a combination of “philological analysis” and “philosophical synthesis” by which, as late successors of Plato and Aristotle, we could understand the development of the history of Greek philosophy from a more unified perspective.

2

As an example of the effort at ascertaining a philologically justifiable minimum, I would like to recall an essay by D. R. Dicks whose methodological tendencies are

not unparalleled in contemporary criticism.¹⁴ The author divides the sources about Thales into two groups, those before 320 B.C., represented by Herodotus, Plato and Aristotle, and those after that date (the later doxographical tradition). He points out that the works of Thales (if he put his doctrines down at all, which is highly unlikely) were unavailable even to the authors of the first group and thus it is improbable that Theophrastus, "Actius", Proclus or Simplicius could have relied on more authentic sources.¹⁵ More importantly, however, for the authors of the first group, Thales was primarily a man of practical affairs, a *sophos* in the traditional sense, who acted now as a wise political statesman, now as a shrewd businessman, now as a clever technician, or exploited his knowledge of natural science for practical matters, which far surpassed that of his average contemporaries. It is only for the much later authors of the second group that Thales begins to take shape as a pioneer of Greek science with regard especially to his knowledge of mathematics and astronomy.¹⁶ On the whole, the tendency is that the later an authority, the more freely are ascribed to him all sorts of scientific innovations by which he can be presented as a mythical precursor, as it were, of science and philosophy.¹⁷ As to Thales' knowledge of mathematics, it is Eudemus who was responsible for the story that Thales went to Egypt and thence introduced geometry into Greece transforming it into a scientific discipline.¹⁸ This cannot be proved from more reliable earlier sources and all such assumptions must be considered to be "rationalizations" based on Herodotus' scattered remarks.¹⁹ Thales in fact proved to be a "convenient peg on which to hang an account of the beginnings of Greek mathematics" since by the time the tendency to connect the beginnings of Greek science with Egypt caught on, no written works of his were available to contradict the doctrines assigned to him.²⁰

His alleged knowledge of astronomy must be taken with similar reservations. Since a visit to Babylon by Thales is even more unlikely than one to Egypt, and since contemporary Babylonian astronomy was unable to predict solar eclipses precisely anyway, the fulfilment of his famous "prediction" "was a stroke of pure luck and not science"²¹ and could not have been based on more than empirical observations of certain constellations.

The "heroic proportions" of Thales as a founder of Greek science is in fact due to the Greeks' admiration for the achievements or simply for the antiquity of the great Eastern civilisations (especially the Egyptian) and this manifested itself, among others, in their "sending" a number of their own great thinkers to Egypt in order to invent a respectable antiquity for their doctrines.²² Any such visit by Thales, how-

¹⁴ D. R. DICKS: Thales, *CQ* IX (1959), 294–309.

¹⁵ Ibid. 300–301.

¹⁶ Ibid. 299.

¹⁷ Ibid. The author admits, though, that this is not a generally applicable principle in the evaluation of pre-Socratic sources. Cf. Ibid. 306.

¹⁸ Ibid. 301–305.

¹⁹ Ibid. 304.

²⁰ Ibid. 305.

²¹ Ibid. 295.

²² Ibid. 305.

ever, is completely hypothetical and must be considered a mere legend fashioned by the authors of the doxographic tradition.

Thus, disputing any scientific achievement assigned to Thales that assumes more about him than what can be made out from the primary sources (that is to say, calling into question that he was more than just a *sophos* in the traditional sense) Dicks comes to the conclusions that (1) Thales “was a man of outstanding intelligence”, (2) “he speculated on the origin and composition of the universe and came to the conclusion that the primary substance was water,” and (3) he “interested himself in mathematics and astronomy and possessed for his time a more than average knowledge of both”.²³

Without examining in detail the philological evidence by which the author comes to these sweeping conclusions, I would only like to raise two obvious critical objections.

The reason why the author accepts the second of the above conclusions is that he admits Aristotle’s authority. If that is so, however, why does he ignore the doctrine about water when evaluating the scientific achievement of Thales? Early Greek science included not only what we today call science in the strict sense (in this case, mathematics and the natural sciences), but also what we would call “metaphysical” speculation. And whatever Thales might have said about water, the indisputable fact that he singled out some principle and considered it (in whatever sense) decisive in the *genesis* or structure of the *cosmos*, as well as the further fact that this principle is no longer some mythological deity, betoken a level of speculative reason that marks a significant momentum in the formation of scientific thought in the broadest sense. Whether we can make any further sense of these facts depends on how far and in what way this very beginning could be seen to be *continued* and exploited by the successors of Thales.

But, perhaps, Dicks is not aiming at a complete assessment of Thales’ scientific achievement. Yet he does present him as no more than a *sophos* and if he accepts the authority of Plato and Aristotle, that view is untenable. Both Plato and Aristotle consider him as in a way the initiator of the very sort of philosophical, that is, “metaphysical” speculation they came to continue and develop further.²⁴ Thus it is

²³ Ibid. 306.

²⁴ In *Republic* 600a4ff. Plato mentions Thales among men of practical affairs (together with Anacharsis, the Scythian prince, who was said to have invented the potter’s wheel), that is, as a *sophos*. But in the context of the famous story with the Thracian maiden (*Theaet.* 174 a4–b6), he refers to him as one of the “masters” (Λέγωμεν δὴ ... περὶ τῶν κορυφαίων, 173 c6–7), who pursued wisdom beyond pragmatic interests. Like Plato, these men of “speculative” wisdom concern themselves not with their fellow men – and thus they are unable either to blame or praise someone –, but with humanity as such. As the story about these serious philosophers who make fools of themselves in practical matters continues, we are reminded of the conversation of Socrates and Callicles in the *Gorgias* where Callicles threatens Socrates with the prospect of death for his clumsiness in court and where this is turned back upon him in view of a higher court of the beyond (cf. *Gorg.* 484c4–c3, 486a5–b4, 526b4–527a4; *Theaet.* 174b8–175b7.). Again, Plato’s deepest philosophical interests are recalled in the remark that the philosopher inquires into the nature of justice *itself* (cf. 175b9–176a2). For Aristotle, cf. MANSFELD’s convincing essay. The conclusion of Aristotle’s olive-press story underlies Plato’s interpretation of Thales as a man of speculative interests: ἐπιδείξει ὅτι ῥαδίον ἐστὶ πλουτεῖν τοῖς φιλοσόφοις, ἂν βούλωνται, ἀλλ’ οὐ τοῦτ’

a philological imprecision to ignore Plato's and Aristotle's authority in this regard. Moreover, what we would call "metaphysical speculation" today is systematically suppressed in Dick's interpretation of Thales' doctrines. Once he accepts Aristotle's authority as our primary source, however, we would expect him to provide some reason for his neglect of Thales' doctrine *about the soul*, of which Aristotle also provides a testimony.²⁵ Apparently, however, Dicks conceives of Thales' scientific achievement in terms of *positive science* and since from that perspective his views seem to be forgivably but definitely somewhat "naive", he labels him simply *sophos*, who is no more than just a clever man. But Greek philosophical speculation is not some naive precursor of modern science. Cornford once emphatically protested against this longstanding misrepresentation of early Greek thought, though it seems to be more enduring than he might have expected.²⁶ "Science", even for Aristotle, let alone for Thales, comprised disciplines we today conceive of as having such different subjects and methods as, say, philosophy and astronomy – science for them meant *speculation* in the broadest possible sense.

When Dicks breaks up Thales' doctrines into unrelated jigsaw pieces, he makes it impossible for us to see and understand what little remains of his speculations as a unified whole. The narrower framework of Thales' thought thus remaining unreconstructed, no broader framework comes into view either. Consequently, he misrepresents the beginnings of European science and Thales comes across simply as a *sophos*, as no more than a man of outstanding intellectual abilities. But if Plato and Aristotle themselves consider this bright man as no less than the precursor of the philosophical tradition they acknowledge as their own, it should at least be considered whether they had any good reason for their view apart from the Greek habit of finding mythical ancestors for just about anything. I had in mind considerations of this sort when I emphasized that the beginning should be viewed and assessed from the end.

An essay by Martin J. West offers an instructive contrast to Dicks' method of interpretation.²⁷ Typically, West discusses precisely those doctrines of Thales that are ignored by Dicks, that is, the doctrines that all things come from water and that the earth is supported by water.²⁸ This is because West's purpose is to understand and explain Thales as the founder of the Ionian *philosophical* tradition, as the fellow citizen and teacher of Anaximandros, the latter being the man "whose cosmology has a maturity and simple grandeur that astonishes the student and was never surpassed in antiquity".²⁹ The doctrines as they have come down to us, however, belong to the level of primitive myth and add nothing to water-cosmogony, the commonest type of

ἐστὶ περὶ σπουδαῖουσιν. Θαλῆς μὲν οὖν λέγεται τοῦτον τὸν τρόπον ἐπιδείξιν ποιήσασθαι τῆς σοφίας.
Pol. 1259a16-19).

²⁵ Cf. DK 11 A 22.

²⁶ Cf. his *Principium Sapientiae* (Cambridge 1952) and *Was the Ionian Philosophy Scientific?* in: FURLEY-ALLEN, 29–41 criticized by G. VLASTOS in his Review of F. M. CORNFORD: *Principium Sapientiae*, in: FURLEY-ALLEN, 42–55.

²⁷ *Three Presocratic Cosmologies*, CQ XIII (1963), 154–176.

²⁸ However, he too ignores Aristotle's testimony about the soul.

²⁹ Ibid. 173.

creation myth. West presumes, therefore, that originally there was very much more to it than what has been preserved of Thales' cosmological statements and in his essay attempts to reconstruct this "more" by inference from the works of his immediate successors, especially from Anaximander's cosmological system. In view of this sophisticated and mature system, we expect from Thales "a theory much more imaginative and original, deduced from the evidence of the senses, giving unity to the world, and providing a point of departure for his successor"³⁰. Thus, confronted by the compactness and the apparent primitivism of Thales' doctrines, West comes to the conclusion that philosophically they could not provide a departure fruitful enough for his successor, and thus attempts to exploit the "teleological principle" I have referred to above. Thus far we can approve of his procedure and I think West is also right in inferring that Thales' doctrines must have been "more imaginative and original" than what is attributed to him by Dicks, for example. But for reasons similar to those of Dicks, he seems to go somewhat too far in the direction of "imagination". Briefly, he attributes to him a theory that the world is a cavity hollowed out in the infinite cosmic ocean, as a bubble is naturally formed by a vortex in the waters. Comparing Thales' doctrine about the floating earth with conceptions of Egyptian and Semitic origins, Tannery once suggested that for Thales the world was a kind of bubble enclosed in water. West accepts the suggestion and claims that the scientific achievement of Thales was a theory that explained how this bubble was formed in a way that "corresponded to observation and reason"³¹. Now, a vortex formed by the currents of the cosmic ocean neatly accounts for both the formation of the cavity and the observed rotary motion of the outer parts of the sky. Therefore, Thales must have held that the world was a vortex and this idea seems to be scientifically mature enough for West to account for the ancient renown of Thales as a philosopher.

In order to justify this attractive hypothesis, however, the author has to face two difficulties. On the one hand, he is to show with some likelihood that a theory of such scientific sophistication and originality could have occurred to Thales and, on the other hand, account for the fact that for all its novelty and originality it fell into deep oblivion. As to the first of these difficulties, he recalls the once fashionable conjunction that Anaximander thought of the cosmos as a vortex and, claiming that the idea "dominated the whole development of Ionian science" he comes to the conclusion that, since a vortex can be observed primarily in water, the theory must have been initiated by Thales.³² The solution of the second difficulty is even more tricky: West suggests that, as was put forward by Tannery again, Thales' views were known in antiquity from Anaximander's contradictions of them and since he agreed with the vortex theory, he did not refer to it. West notes that it is remarkable that the two doctrines known to Aristotle (that water is the *archê* and that the earth is supported by water) are both features Anaximander explicitly rejected. Hippias, who was presumably Aristotle's source on Thales, must have taken what he knew about him from Anaximander and thus it happened that the vortex theory was lost.

³⁰ Ibid.

³¹ Ibid. 174.

³² Ibid.

Ingenious and impressive as these hypotheses might seem to be, they are no more, at most, than tentative guesswork. I am referring just to a few of the most obvious objections. It should be established, for example, that the ultimate source of these doctrines of Thales is indeed Anaximander; it is highly questionable that it was “the usual manner of Greek writers” that they only referred to each other’s doctrines when they disagreed with them;³³ the doctrines that all things come from water and that the earth is supported by water are *not* the only ones we know from Aristotle; finally, and most importantly, however, West’s hypothesis about Anaximander’s use of the vortex in his system is highly debatable, let alone the idea that “the whole development of Ionian cosmology ... is dominated by the concept of δίνη.”³⁴ It is far from being “extremely probable”, as West heuristically states,³⁵ that the concept originated in Thales’ cosmology, given that it is unattested even for Anaximander. “A very welcome probability” it may be, but only from the modern perspective, dominated by positive science and which tends to transpose a later degree of differentiation into an earlier one to be able to discover in it principles recognizably proceeding towards its own ones. This is a mistake first committed systematically by Aristotle. The upshot of the mistake is not that he considers, say Thales, the initiator of the very way of thinking about the world he was to exploit and develop for his own purposes, but that he thought of his project as the final culmination of the preceding philosophical tradition and in the underlying dialogue between himself and his predecessors he suppressed, as it were, the claims of his interlocutors.³⁶ That is why it is difficult for us to make out what they originally had to say in what Aristotle reports about them. It is no different if we measure the scientific value of their doctrines by the yardstick of modern science. The *anagnôrisis* is here attributed to modern science, which is construed as the ultimate *telos* towards which the history of Greek thought unwittingly proceeded. There is indeed very little that can be known of Thales’ doctrines. But couldn’t we try making something out of the little we know for certain without attributing a later degree of differentiation to his philosophy and without either tailoring his doctrines or transposing on him the demands of modern science? Obviously, the “teleological principle” West makes use of could be of great

³³ Cf. *ibid.* 176.

³⁴ *Ibid.* 174. If we leave aside Xenophanes and Heraclitus, as West is compelled to remark in the face of the evidence, and consider that there is no evidence for the δίνη in Anaximenes, who is left as a representative of Ionian cosmology? The evidence for a vortex theory held by Anaximander is also meagre. See e.g. HÖLSCHER: Anaximander und die Anfänge der Philosophie, *Hermes* 81, 3–4 (1953), 266 (referred to and debated by West just *en passant*, *ibid.* 174 note 1) and G. S. KIRK J. E. RAVEN–M. SCHOFIELD: *The Presocratic Philosophers* (Cambridge 1983), 128 and 134. KAHN apparently does not consider this once fashionable idea worthy of even to be argued against in his *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology* (Indianapolis 1960).

³⁵ *Ibid.* 174.

³⁶ In *Metaphysics A* he states that the purpose of considering his predecessors’ views is to support his theory of the four causes introduced in the *Physics* and continues: “For obviously they too speak of certain principles and causes: to go over their views, then, will be of profit to the present inquiry, *for we shall either find another kind of cause*, or be more convinced of the correctness of those which we now maintain” (983b 3–6 – translation by Sir David ROSS). It attests to the depth of his conviction that the four causes he specified are the only ones that he never finds a different one. But even if he found one, that would still be a “cause” in *his* terms.

help in that – but it should be applied with caution. The “end” from which West views the achievement of Thales is not germane to his immediate successors, but a *telos* much farther off, namely our own standard of science. Had he put that aside and also taken the “middle” into account, that is to say, that neither Anaximenes nor Heraclitus or Xenophanes subscribed to a theory of vortex (and thus if this fact is juxtaposed, it appears very improbable that “Ionian cosmology ... is dominated by the concept”), he could have given a less misleading account of the beginning.

Here we have a “synthetic” interpretation which makes use of the historical context, but the synthesis is neither comprehensive enough since it leaves aside attested doctrines that do not fit in with the overall pattern the author discerns, nor exempt from prejudices brought into the material from outside. Eric Voegelin once pointed out the fallacy of both these mistakes in interpreting the historical material. In a letter to Robert Heilman he underlines two basic principles of interpretation:

“First of all, the principle of exhaustion of the source. The interpretation of a literary work by a first-rate artist or philosopher must proceed on the assumption that the man ‘knew’ what he was doing – leaving in suspense the question of the level of consciousness at which the ‘knowing’ in the concrete instance occurs. Under that assumption the interpretation will be adequate only, if every ‘part’ of the work makes sense in the comprehensive context. Moreover, the sense must emerge from the texture of the linguistic corpus, and it must not be prejudged by ‘ideas’ of the interpreter. No adequate interpretation of a major work is possible, unless the interpreter assumes the role of the disciple who has everything to learn from the master. [...]

The first principle (the exhaustion of the source, in order to make sure that the meaning ascertained is indeed the meaning intended by the source), has then to be accompanied by the second hermeneutic principle: that the terminology of the interpretation, if not identical with the language symbols of the source (a condition that can frequently be fulfilled in the case of first-rate philosophers, but rarely in the case of a poem or a myth), must not be introduced from the ‘outside’, but be developed in closest contact with the source itself for the purpose of differentiating the meanings which are apparent in the work, but too compactly symbolized as that the symbols could be used in the discursive form of rational analysis. If that contact is not preserved with the utmost care, the interpretation will rapidly derail into the sort of interpretation that is so easily ‘put upon’ a work of art.”³⁷

It seems clear to me that if the symbolization is so compact and the material so fragmentary as is the case with Thales’ (and most of the pre-Socratics’) doctrines, both these requirements can only be met if by “comprehensive context” we mean not only the *totality* of what has come down to us by the particular thinker to be analysed, but also the doctrines of his immediate successors and eventually, the *whole* history of Greek thought. But that, it could be retorted, means that no interpretation of a pre-Socratic thinker is adequate *without a history of Greek philosophy* implied, at least, in the interpretation. That, indeed, is what seems to me to be the case. Why that should be so, I think, is because, as Voegelin clearly indicated, meaning unfolds

³⁷ Letter to Robert HEILMAN, July 24, 1956 (Box 17, File 9, Eric VOEGELIN Papers, Hoover Institution Archives).

historically without truth being “historicized”. As he emphasized, no adequate interpretation of the work of the Greeks can be expected on the basis of the prejudice of historicism which presumed that they were locked into their own historical circumstances.³⁸ It is this prejudice, I think, that leads to the unspoken assumption that the Greeks were unwittingly proceeding to a *telos* that was reached by us and that we are thus entitled to measure their ideas by our standards of truth (rather than the other way round). On the contrary, the meaning we discern in the history of Greek speculation is determined by a *telos* beyond us and therefore, its truth is not ultimate. If we do not admit this, we become locked into our historical circumstances and fail to be open for that further *telos*.

University of Szeged, Hungary
Department of Philosophy
H-6722 Szeged, Egyetem u. 2.

³⁸ Cf. e.g. Letter to Robert HEILMAN, 22 August 1956, (Box 17, File 9, Eric VOEGELIN Papers, Hoover Institution Archives).

GLENN W. MOST

TWO NOTES ON EURIPIDES' *IPHIGENIA AMONG THE TAURIANS*

1. *IT* 258–59:

- 256 IΦ. ἐκεῖσε δὴ πάνελθε, πῶς νιν εἴλετε
τρόπῳ θ' ὁποίῳ· τοῦτο γὰρ μαθεῖν θέλω.
258 [χρόνιοι γὰρ ἦκουσ'· οὐδέ πω βωμὸς θεᾶς
259 Ἑλληνικαῖσιν ἐξεφοινίχθη ῥοαῖς.]

258–9 del. Monk ἦκούσ' ed. Brubach : -σιν L οὐδέ πω]
οἶδ' ἐπεὶ Seidler, οἶδ' ἀφ' οὗ Dobree, ἐξ ὅτου Heath

So Diggle.¹ Platnauer, in his commentary on the play, lists three difficulties with lines 258–59: (a) it is hard to find a referent for χρόνιοι; (b) γάρ in 258 seems to have no logical point; (c) there seems to be a contradiction here with information supplied elsewhere concerning Greek sacrificial victims.² In fact, there are two fundamental and distinct questions raised by these lines, and of these Platnauer's points (a) and (b) correspond to the former, (c) to the latter: (1) whether or not these lines can stand at the precise location in which they are transmitted; and (2) whether or not their content is in contradiction with information apparently supplied elsewhere in the play concerning the question of whether or not the Taurians have already ever sacrificed any Greeks before the arrival of Orestes and Pylades, and hence whether these lines can stand anywhere at all within this play. The two problems (1) and (2) are related to one another but can be distinguished conceptually: for the former involves the relation between this passage and its immediate grammatical and dramatic context and considerations of psychological verisimilitude bearing upon its speaker, while the latter depends upon remoter connections between this passage and other, more distant parts of the play and upon the issue of the degree of compatibility with one another of the various statements about the fictional world represented in the play. Problem (2) has been discussed controversially by numerous scholars without a clear

¹ J. DIGGLE: *Euripidis Fabulae II* (Oxford, 1981), p. 254.

² M. PLATNAUER: *Euripides. Iphigenia in Tauris* (Oxford, 1938), p. 82 ad 258–9.

consensus having been reached³; this is not the place to resolve it definitively (perhaps no place is). In the present note, I examine only problem (1), as it seems to admit of a definite solution, whatever view we take of problem (2).

Of the three objections Platnauer raises, (a) is not in fact a genuine difficulty; in the transmitted location there is no difficulty in supplying the subject of ἦκουσ(ι) from *viv*, two lines earlier.⁴ On the other hand, (b) is somewhat more serious (though not in itself decisive⁵), for the fact that these Greeks have arrived so late might certainly explain someone's desire that they be captured (but this someone could only be Iphigenia if her own emotional state were such as to make this reaction psychologically plausible, and this question will be discussed below), but it does seem rather odd if this fact is supposed to justify someone's eagerness to learn in precise detail just how they were captured. But the decisive objection to understanding these two lines in this place comes from another consideration, a dramatic one, which Platnauer does not seem to have been alone in not recognizing: namely, that it would come as a violent surprise for the audience to learn from these two parenthetical throw-away lines their apparent meaning, namely that Iphigenia has come to hate the Greeks and is now eager for Greeks to be killed. For whether we emend line 258 or not, the adjective *χρόνιοι* certainly does not simply make a dispassionate and objective assertion about a matter of chronology (how long it has been since Greeks have come and been sacrificed) but also expresses a strongly emotional subjective attitude to that matter (a feeling of impatience about how long it has been since Greeks have come and been sacrificed). What do we know, then, about Iphigenia's subjective attitude? Hitherto she has expressed only pity for herself (26–27, 153, 177, 203–26), for Orestes (53–55, 149, 230–35), for her family (154–56), and for her sacrificial victims (227–28); there has been no hint so far that she feels any anger whatsoever, against the Greeks or against anyone else. There will indeed be a radical, though brief,⁶ change in her disposition, but this will come only at a later point, when she will not only acknowledge a shift in her attitude from pity to anger but will also emphasize that this shift is quite new and sudden (344ff.); for her to mention a feeling of anger or resentment against the Greeks already at this moment, when we have so far only seen her in a very different mood of pity, and, moreover, to mention it so casually and briefly, without herself providing any explanation or motivation and without any

³ E.g., G. MURRAY: *Euripidis Fabulae* II (Oxford, 1913³), app. crit. to 258, 259; D. L. PAGE: *Actors' Interpolations in Greek Tragedy* (Oxford, 1934), pp. 77–78; PLATNAUER (n. 2); G. M. A. GRUBE: *The Drama of Euripides* (London, 1941), p. 331; J. C. G. STRACHAN: *Iphigenia and Human Sacrifice in Euripides' Iphigenia Taurica*, *CPh* 71 (1976), 131–40; D. SANSONE: *A Problem in Euripides' Iphigenia in Tauris*, *RhM* 121 (1978), 35–47; H. ERBSE: *Studien zum Prolog der euripideischen Tragödie. Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte* 20 (Berlin–New York, 1984), pp. 202–204.

⁴ This is acknowledged by PLATNAUER himself (n. 2); and cf. STRACHAN (n. 3), 133–34.

⁵ On such elliptical or slightly illogical usages of γάρ, cf. J. D. DENNISTON: *The Greek Particles*² (Oxford, 1959), pp. 60–62; cf. STRACHAN (n. 3), p. 134; SANSONE (n. 3), pp. 41–42, followed by ERBSE (n. 3), p. 203.

⁶ Her hard-heartedness will last only until line 472: she need only see the captives for a moment to feel pity for them and to imagine their dearest relatives (without, of course, having the slightest idea that she is one of them).

other character expressing the slightest reaction to her pronouncement, would be not so much a *coup de théâtre* as rather a major dramaturgical error.⁷

So either the lines must be deleted altogether from the text of Euripides as an interpolation by some later author,⁸ or we must rescue their authenticity by finding a better home for them elsewhere in this text. Given that they are thoroughly Euripidean in language and meter,⁹ the latter course seems preferable; should it turn out that a better location for them can be found elsewhere, then the only reason to athetize them would be if they could be demonstrated intolerably to contradict reliable information furnished elsewhere in the play as to whether there had been any Greek sacrificial victims in the past (i.e., problem [2] indicated above) — and even then the athetesis would have to presuppose, what not all scholars would grant,¹⁰ that a contradiction of this sort could not ever be safely attributed to Euripides.

Where, then, can these lines be transferred to? Evidently, we would expect the ethos which finds such lively expression in these words — the impatience, to which they give voice, that Greeks have taken so long to arrive here and the joy that Greeks can now finally be put to death — to belong more fittingly in the mouth of a Taurian than of Iphigenia. Hence the herdsman would be the obvious candidate to be their speaker. But at precisely what point in this scene can he be made plausibly to speak them? The only solution proposed hitherto is Wecklein's transposition of the verses so that they would come between lines 245 and 246.¹¹ This would produce the following text:

- 241 BO. ἤκουσιν ἐς γῆν, κυανέαν Συμπληγάδα
πλάτη φυγόντες, δίπτυχοι νεανίαι,
θεῶ φίλον πρόσφαγμα καὶ θυτήριον
'Αρτέμιδι. χέρνιβας δὲ καὶ κατάργματα
245 οὐκ ἂν φθάνοις ἂν εὐτρεπῇ ποιουμένη.
258 χρόνιοι γὰρ ἤκουσ'· οὐδέ πω βωμὸς θεῶς
259 'Ελληνικαῖσιν ἐξεφοινίχθη ροαῖς.
246 IΦ. ποδαποί; τίνος γῆς σχῆμ' ἔχουσιν οἱ ξένοι;
BO. 'Ελλήνες· ἔν τοῦτ' οἶδα κοῦ περαιτέρω.

To be sure, Wecklein's proposal does solve several of the problems with this passage: it puts the words into a psychologically plausible mouth, it provides an acceptable logical function for γάρ (explaining the urgency implied by οὐκ ἂν φθάνοις ἂν εὐτρεπῇ ποιουμένη), and it even anchors ἤκουσ(ι) by its repetition, near the end of this speech, of ἤκουσιν from its beginning (241). But already in P. Hibeh

⁷ Cf. STRACHAN (n. 3), pp. 135–37. The problem is not recognized by E. BRUHN: *Iphigenie auf Tauris* = F. G. SCHÖNE–H. KÖCHLY: *Ausgewählte Tragödien des Euripides* 2, 4. Auflage (Berlin, 1894), p. 59 ad 259f. (who writes, "Etwas wie wilde Freude bricht durch, indem sie diese Worte spricht."); GRUBE (n. 3), p. 319 (who speaks of Iphigenia's "bitter mood"); or M. CROPP: *Iphigenia in Tauris* 258–9, *Hermes* 107 (1979), 249–52 (whose interpretation requires that Iphigenia be impatient to proceed to the sacrifice as quickly as possible).

⁸ So J. H. MONK: *Euripidis fabulae quatuor* (Cambridge, 1857²), 344, on 247, 8.

⁹ This is acknowledged even by MONK (n. 8).

¹⁰ This inconsistency is explicitly accepted by PAGE (n. 3), p. 78, and SANSONE (n. 3), pp. 43–47.

¹¹ N. WECKLEIN, *Euripidis Iphigenia Taurica* (Leipzig, 1898), p. 14 ad loc.

24 (3rd century BC) line 245 is followed by line 246¹²; and even without the evidence of this papyrus, Wecklein's suggestion is certainly precluded by the way this passage continues in the following lines.¹³ For, as a reaction to the herdsman's assertion that it is high time for the strangers to have come, since the goddess' altars have never yet (or, if emended, not since a long time ago) been reddened by Greek blood (258–59), Iphigenia's question where the strangers come from (246) is impossibly thick-witted. We could only accept her questions in line 246 as a plausible response to line 259 if they could express an overwhelming psychological agitation on her part to the news that the strangers are Greeks — e.g., “What did you say? Greeks? Are the strangers Greeks?” But neither in syntax nor in word-choice does this line display any of the tell-tale symptoms of extreme astonishment or anguish.¹⁴

But Wecklein's unsatisfactory proposal is not the only one possible. There is another place in this same scene where the two lines in question would fit not only far better, but also quite seamlessly; indeed, it seems odd that this transposition has apparently not been proposed hitherto. This place is near the very end of the dialogue between the herdsman and Iphigenia, just before she dismisses him and begins her monologue:

333	πρὸς δ' ἄνακτα τῆσδε γῆς
	κομίζομέν νιν. δ' ἐσιδὼν ὅσον τάχος
335	ἐς χέρνιβας τε καὶ σφαγεῖ' ἔπεμπέ σοι.
258	χρόνιοι γὰρ ἤκουσ'· οὐδέ πω βωμὸς θεᾶς
259	Ἑλληνικαῖσιν ἐξεφοινίχθη ῥοαῖς.
336	ἡὔχου ¹⁵ δὲ τοιάδ', ὧ νεᾶνί, σοι ξένων

¹² As pointed out by STRACHAN (n. 3), p. 138 n. 25.

¹³ Cf. SANSONE (n. 3), p. 42 n. 21; and D. J. MASTRONARDE: Contact and Discontinuity. Some Conventions of Speech and Action on the Greek Tragic Stage. University of California Publications in Classical Studies 21 (Berkeley–Los Angeles London, 1979), pp. 81–82 n. 15.

¹⁴ Contrast Iphigenia's excited reaction to the news that the Greek strangers come from Argos: πρὸς θεῶν. ἀληθῶς. ὧ ξέν'. εἴ κείθεν γεγώς; (509) In line 246, VERRALL's suggested punctuation of the transmitted reading as ποδαποῖ; τίνος γῆς; ὄνομα ἔχουσιν οἱ ξένοι; might perhaps point somewhat more in this direction; but in that case the herdsman's answer in line 247 would be entirely inappropriate.

¹⁵ Despite the arguments of STRACHAN (n. 3), p. 134–36, CROPP (n. 3), p. 249 n. 2a, and CROPP: Notes on Euripides. Iphigenia in Tauris, ICS 22 (1997), 25–41, at 27–29, the transmitted imperative εὔχου can scarcely be defended. For how can Iphigenia be invited to pray for something which has just happened? It intolerably strains the obvious meaning of the Greek to suggest that what the herdsman is really saying is that she should pray for *other* such victims (so H. WEIL: Euripide. Iphigénie en Tauride [Paris, 1907], p. 471 on 336–337: “τοιάδ(ε) σφάγια est mis pour τοιάδ' ἄλλα σφάγια”; Platnauer [n. 2]) or for a *constant supply* of such victims (so STRACHAN [n. 3], p. 136); and none of the various emendations that have been proposed to make the sentence mean that she should pray that such victims should often come (336 δὲ τοιάδ' δ' ἔτειά γ' BOETHE; δὲ τοιάδ'. ὧ νεᾶνί, σοι ξένων] δ' ἐσαῦθις τοιάδ'. ὧ νεᾶνί, σοι STADTMUELLER; τοιάδ'. ὧ νεᾶνί, σοι ξένων] πολλά τοιάδ'. ὧ νεᾶνί, σοι F. W. SCHMIDT; σοι ξένων] συζύγων BOTHE, πολλά σοι PALEY; ξένων] συχνῶς BOTHE, θαμιά STADTMUELLER; 337 νέους MARKLAND, ξένους] συχνούς or γένους BOTHE, who evidently was particularly troubled by this passage) is at all plausible. The imperative could only be accepted if we took it to mean not “pray” but instead “vaunt” or “boast”: the cowherd would be inviting Iphigenia to vaunt her good fortune in finally being able to avenge herself upon her tormentors. But, although the verb can indeed bear this meaning in tragedy (Aesch. *Su.* 314, 536, *Ag.* 1341; *Soph. O.C.* 59, 1318, *Eur. Hr.* 563, *Fr.* 696.3 N²), the imperative form seems always to be used there in the meaning of “pray” (Aesch. *Choe.* 212, *Su.* 1059, *Se.* 266; *Soph. Aj.* 394, 686,

σφάγια παρῆναι· κὰν ἀναλίσκης ξένους
 τοιούσδε, τὸν σὸν Ἑλλὰς ἀποτεῖσει φόνον
 δίκας τίνουσα τῆς ἐν Αὐλίδι σφαγῆς.

Transferred here, the two lines fit perfectly with both the preceding and the following context. With regard to what precedes, the problematic γάρ can now be understood to provide an explanation for what otherwise, on the transmitted text, appears oddly unmotivated, namely the king's haste in sending the foreigners to Iphigenia for sacrifice as soon as (ὅσον τάχος 334) he lays eyes on them, which had already been mentioned (though, to be sure, it had been left unmotivated) at the beginning of the herdsman's speech (244f.). And with regard to what follows, the two lines not only introduce the theme of sacrifice of and by Greeks, which will continue through the herdsman's last words and through all of Iphigenia's monologue, but also provide, grammatically, a clear and proximate (though, to be sure, by no means an indispensable) antecedent for the phrases τοιάδ(ε) ξένων σφάγια and ξένους τοιούσδε in lines 336–38, making it rather more likely (though perhaps not quite certain) that they refer not to “noble and courageous strangers”¹⁶ but simply to “Greek strangers.”¹⁷ Whether, in line 258, we decide to accept the manuscripts' οὐδέ πω or one of the various emendations proposed to make the lines mean not that Greek blood has never reddened the Taurians' altars at all but instead that it has not done so for a long time, will depend upon our view of the solution, and of the importance, of problem (2) above; in either case, the arguments in favor of the transposition of the lines proposed here are not affected.

Just why these two lines happened to drop out between lines 335 and 336 is unclear; perhaps a tired scribe's eye was confused by the slight similarity between χέρνιβας near the beginning of line 335 and χρόνιοι at the beginning of the next line. Why the two lines were then reinserted just where they were, between lines 257 and

Trach. 1189; Eur. *El.* 563, *Hipp.* 1455, *Ion* 423, *Or.* 783; and cf. Eur. Fr. 956 N², εὖξῃ τοιοῦτον ἄνδρα σοι παρῆσθάναι). Hence the attractiveness of MEKLER's ἡῦχον (not in fact an emendation, but an interpretation of the reading in L: cf. R. KANNICHT: Euripides *Helena* [Heidelberg, 1969], vol. 1, p. 108). On the other hand, it is not at all necessary that we understand the imperfect to mean that Iphigenia has indeed expressed the wish often in the past that Greeks might fall into her hands so as to be sacrificed (so MEKLER himself: Euripides. *Iphigenie in Taurien* [Gotha, 1891], p. 21 on 336) after all, her own words in lines 344ff. must mean that while hitherto she has always felt pity for those she has sacrificed, now she has finally become so wild with grief at the presumed death of her brother that, for the very first time, she has hardened her heart. Instead, it should presumably be taken not as an objective report of her character and actions but rather as a contribution by Euripides to the characterization of the herdsman's personality: as a bloody-minded Taurian, he cannot help but suppose that she has often harbored such murderously vindictive thoughts, and so he does not hesitate to attribute them to her now (so too Thoas assumes as self-evident that Iphigenia would side with the goddess and not with her fellow-Greeks, 1186). The irony is that in the past he had in fact been wrong: only during the next few minutes, and perhaps, in part at least, precisely as a reaction to these very words of his, will he temporarily be right. That is, when he utters this inference about her past attitude, the audience, on the basis of the available evidence, supposes that he must be in error only to discover, a few seconds later, that he no longer is.

¹⁶ So F. G. SCHÖNE: *Iphigenie in Taurien* = F. G. SCHÖNE: *Ausgewählte Tragödien des Euripides* 2, 3. Auflage (Berlin, 1872), pp. 81–82 on 336–339; BRUHN (n. 7), p. 70 on 336; ERBSE (n. 3), p. 204. As though Iphigenia had been complaining, or might be expected to complain, that hitherto the victims she had sacrificed had been weak, or cowardly, or lower-class!

¹⁷ So e.g. SANSONE (n. 3), p. 43.

260, is even harder to guess. Presumably they were written at the top or bottom of a leaf with instructions for correct placement which were then misunderstood or neglected, and were then simply inserted into the nearest point of the text. A dislocation of eighty lines is rather larger than what we would ordinarily expect, but it can certainly not be excluded on principle.¹⁸

2. *IT* 905–906:

- 902 Πυ. τὸ μὲν φίλους ἐλθόντας εἰς ὄψιν φίλων,
 Ὅρέστα, χειρῶν περιβολὰς εἰκὸς λαβεῖν·
 λήξαντα δ' οἰκτων κάπ' ἐκεῖν' ἐλθεῖν χρεῶν,
 905 ὅπως τὸ κλεινὸν ὄνομα τῆς σωτηρίας
 λαβόντες ἐκ γῆς βησόμεσθα βαρβάρου.

So all the manuscripts, except that, in line 905, ὄνομα is transmitted in L, ὄμμα in the Paris apograph of Aristobulus Apostolides (Par. gr. 2887, ca. 1500). The date and character of the latter manuscript¹⁹ make it virtually certain that the reading it provides is to be considered not as a genuine ancient variant in the transmission of the text, but rather as either a slip or a humanistic conjecture. As such it has the standing of any other scholarly conjecture, neither more nor less.

So it is clear that ὄνομα must be the starting point for understanding this passage. Sansone prints these lines as indicated above.²⁰ But what is ὄνομα λαβόντες supposed to mean? One can easily imagine Orestes being urged to grasp the opportunity for salvation, but not to grasp the name of salvation. Seidler's attempt to explain τὸ ὄνομα τῆς σωτηρίας as being simply the equivalent of τὴν σωτηρίαν²¹ is mistaken in general, since in all the alleged parallels he cites τὸ ὄνομα τοῦ "x" is in fact never simply identical with "x"²² and hence cannot provide help with the strangeness of the phrase ὄνομα λαβόντες; furthermore, in the present case his explanation founders on the adjective κλεινόν, which adds too much semantic weight to ὄνομα to permit the noun to vanish into the mists of a vague circumlocution.²³

¹⁸ R. KANNICHT brings to my attention the fact that the two leaves of the 5th-century manuscript which transmit part of Euripides' *Phaethon* (Claromontanus, Par. gr. 107B) have on each page two columns of text which originally contained 41 lines each; given the total of 82 lines per page, a dislocation of 76 lines, as suggested here, is certainly possible.

¹⁹ Cf. A. TURYN: *The Byzantine Manuscript Tradition of the Tragedies of Euripides* (Urbana, IL 1957), pp. 370–71.

²⁰ D. SANSONE: *Euripides. Iphigenia in Tauris* (Leipzig 1981).

²¹ A. SEIDLER: *Euripidis Iphigenia in Tauris* (Leipzig 1813), p. 124 ad 875.

²² SEIDLER (n. 21) compares *Med.* 125 (τῶν μετρίων... τοῦνομα), but here ὄνομα is opposed to χρῆσθαι as word to real thing; *Hec.* 381 (τῆς εὐγενείας ὄνομα), but here what is involved is the public recognition and denomination of personal qualities (cf. δεινὸς χαρακτήρ κάπῃσημος); *Hec.* 435 (σὸν ὄνομα), but here the phrase refers to the vocative ὦ φῶς; *Or.* 1081 (ὦ ποθεῖνδον ὄνομι' ὁμιλίας ἐμῆς), but here the phrase functions in place of a vocative naming Pylades (here the manuscripts are divided between ὄνομι' and ὄμμι'); and *Fr.* 275.3 NAUCK (τοῦλευθερον ὄνομα), but here name or description (νομιζέτω) is contrasted with reality (κἂν σμίκρ' ἔχη τις).

²³ What is more, the phrase ὄνομα λαμβάνω is used by Plato to mean, "I receive a name for or from something" (LSJ s.v. λαμβάνω A.II.1.d cites *Plt.* 305d and *Smip.* 173d); if such a meaning cannot be

But in that case the transmitted text should probably not be kept. Most of the critical attention which has been directed to this passage has focused upon ὄνομα. Platnauer supports,²⁴ and Diggle prints, ὄμμα, but ὄνομα is surely protected adequately by κλεινόν: a "famous name", one that is often called upon (κλεινόν < κλέω, καλέω) makes perfectly good sense, but, unless Polyphemus is at issue, a "famous eye" does not seem nearly as intelligible. To be sure, φῶς for the "light" of salvation is a frequent metaphor in Greek poetry,²⁵ and ὄμμα can sometimes be used as virtually synonymous with φῶς in contexts in which salvation is at issue.²⁶ But I have not been able to find any parallel which could clarify just what it would mean to "take" or "grasp" or "seize" (λαμβάνετε) the "famous eye of salvation"; even if we interpret ὄμμα as "light" (which is easy enough), the concreteness of the participle still seems to be at odds with the periphrasis of its object.²⁷ Hence the temptation to alter λαβόντες too. Thus Page suggests βλέποντες; but the resulting sense is still less than satisfactory ("seeing the eye of salvation" is almost ludicrous: does salvation look back?), and the very temptation to accumulate emendations in this way suggests that this is the wrong track to be following anyway.²⁸

Hence it seems more plausible to locate the error not in ὄνομα but instead in the participle λαβόντες.²⁹ After all, λαβεῖν occurs three lines earlier, and λαβόντας and λαβεῖν two lines later (in what is almost certainly an interpolation): it can be imagined easily enough that in such a context some other word of a generally similar appearance could have been corrupted in this line into λαβόντες. We might, perhaps, think of καλοῦντες, which would go well with ὄνομα: Pylades would be encouraging Orestes to invoke the famous name of Salvation. But a mere invocation is surely, in this desperate situation, not nearly enough: we might expect Pylades, given his character, to suggest that Orestes do something rather more pragmatic than simply shout "Salvation!". It would be preferable to conjecture some participle which would allow Pylades to say that Orestes, Iphigenia and he, rather than indulging in futile emotional displays, should attach the highest priority to salvation so that they can leave this barbarian land alive.

Perhaps, then, the likeliest emendation is σέβοντες. Euripides often uses this verb with abstract substantives like τὸ σωφρονεῖν and ἐταιρία to indicate the impor-

excluded in the present passage, that would result in the absurdity that, like Ptolemy, Orestes and his associates were, or were to be, called Σωτήρ.

²⁴ PLATNAUER (n. 2), p. 136 on 905.

²⁵ Cf. LSJ s.v. φῶς II.a.

²⁶ Cf. LSJ s.v. ὄμμα III.a. and C. W. WILLINK: Euripides. Orestes (Oxford 1986), p. 266 on 1082 (I thank C. Collard for the latter reference).

²⁷ Only if the periphrasis is taken in a very vague sense can the text be maintained. Thus C. COLLARD suggests to me that the phrase could be justified as meaning "seize the splendour of safety"; indeed, one might even go a step further and paraphrase it as "seize splendid safety." But surely Euripides' language deserves to be taken more precisely, and more seriously, than such a circumlocution would require.

²⁸ Other suggested emendations for ὄνομα τῆς (πνεῦμα τῆς MUSGRAVE, ἔρυμα σῆς Enger) are neither plausible palaeographically nor improvements semantically.

²⁹ So HEIMSOETH; but his suggestion, λαχόντες, does not improve the sense and would require an object in the genitive case.

tance his characters attach to certain values.³⁰ This is one manifestation of his (and his age's) tendency to treat as divinities anything which is of great importance to human beings³¹ — in the present case, we might even consider whether it would be better to capitalize Σωτηρίας. In this passage, revering a name clearly does not mean attaching importance to something which is less real than a thing but rather, as elsewhere, attaching so much importance to the mere name that *a fortiori* one would attach even more to the thing itself.³² And what better way would there be under the present circumstances for Orestes to demonstrate the importance he generally attaches to salvation than by now actually conducting himself in such a way that they can all be saved? If he really reveres the very name of salvation, then he will surely act immediately in such a way as to ensure their salvation.

Thus emended, Pylades would be suggesting that, since all men invoke the name of salvation in their discourse, he and his friends would do well, in the present moment, to demonstrate that they really do revere it in their conduct, by acting accordingly.³³

The University of Chicago
1130 East 59th Street
Chicago, Illinois 60637-1543

³⁰ In Euripides the verb governs such objects as τὸ σωφρονεῖν (*I.A.* 824), ἑταιρία (*Or.* 1079), φιλία (*Alc.* 279), νόμος (*I.T.* 1189, *Phoe.* 294, Fr. 433), τόδ(ε) νόμιμον (*Hel.* 1270), δίκη (*Supp.* 379, 595), φθόνος (Fr. 814). Cf., for comparable usages, Aesch. *Ag.* 274, 1612, *Choe.* 637, *Eum.* 92, 524, 697, 749, 1019, *Pers.* 166, *Sept.* 530, *Supp.* 990, Fr. 159.3; Soph. *O.C.* 187, 760; *TrGF* Adesp. 5, 181.2.

³¹ Cf. KANNICHT (n. 15), vol. 2, pp. 158–59 on 559–60.

³² Cf. e.g. Plut. *De fraterno amore* 479D (τοῦνομα [scil. τοῦ ἀδελφοῦ] σέβεσθαι καὶ τιμᾶν); Ael. Arist. *Panathen.* 110.203D (οὐκ οὐκ ἔστι γε οὐδεὶς ὅστις ἀκούσας τὸ τοῦ Μαραθῶνος ὄνομα οὐκ ἀνίσταται τῇ ψυχῇ οὐδ' ὥσπερ ἄλλο τι τὴν ἐπωνυμίαν ἀσπάζεται καὶ σέβεται σὺν χαρᾷ); and, in Latin, the comparable phrases "nomen uenerari" (Liv. 36.17.16; Curt. Ruf. 10.7.15), "nomen reueri" (Curt. Ruf. 6.2.8), and "uenerabile nomen" (Ovid *A.A.* 3.407–8, *Trist.* 1.8.15–16, *E.P.* 2.3.19–20; Lucan 9.203–4; Sen. *Epist. mor.* 14.11; Sil. It. 6.548).

³³ My sincere thanks to C. COLLARD, M. CROPP, J. DIGGLE, R. KANNICHT, and W. STOCKERT for helpful criticisms and suggestions on earlier versions of this article; M. CROPP also had the kindness to let me see his unpublished commentary on this play. None of these scholars should be thought to agree with all the conclusions reached here.

GYÖRGY NÉMETH

KRITIAS UND DIE UTOPIE DER TYRANNEN*

404 v. Chr. stürzten die dreißig Tyrannen in Athen die Demokratie. „Die Oligarchie aber kam folgendermaßen zustande: Ein Volksbeschluß wurde gefaßt, es seien dreißig Männer zu wählen und mit der Neufassung der von den Vätern überkommenen Gesetze zu betreiben, und dieser Verfassung gemäß sollten sie dann den Staat verwalten.“¹ D. Whitehead und P. Krentz halten das Gremium der Dreißig Tyrannen für eine Nachahmung der – ebenfalls aus 30 Mitgliedern zusammengesetzten – Gerusia von Sparta. Die Hypothese von Whitehead und Krentz wurde heftig diskutiert.² Weniger Aufmerksamkeit wurde der Frage gewidmet, warum die Tyrannen die Bürgerzahl 3000 als Grundprinzip ihrer Regierung gewählt haben, „als ob dieser Zahl irgendeine höhere Notwendigkeit innewohne“: τρισχιλίους, ὥσπερ τὸν ἀριθμὸν τοῦτον ἔχοντά τινα ἀνάγκην.³ Nicht alle Oligarchen waren mit dieser willkürlich ausgewählten Zahl zufrieden. Theramenes tadelte diese Maßnahme, als wäre die Tüchtigkeit auf diese Zahl begrenzt.⁴

Das politische System der 400 bzw. der 5000 haben eindeutig bewiesen, daß eine Herrschaft der 5000 Hopliten in Athen keine Oligarchie bedeutet.⁵ Ein Staat, in dem die Anzahl der Politen, die an der Regierung teilnehmen durften, ein-

* Der Aufsatz wurde im Rahmen der Förderung durch die Alexander von Humboldt-Stiftung geschrieben. Der Stiftung sei auch hier für die Förderung Dank gesagt. Für die freundliche Hilfe bin ich Herrn Professor G. A. Lehmann und Herrn Dr. J. Engels dankbar.

¹ Xen.Hell. 2,3,2, deutsche Übersetzung von G. STRASBURGER. Xenophon, *Hellenika*. Griechisch-deutsch ed. G. STRASBURGER. München 1970.

² P. KRENTZ: *The Thirty at Athens*, Ithaca, New York 1982; D. WHITEHEAD, *Sparta and the Thirty Tyrants*, *Anc.Soc.* 13/14, 1982/83, 105–130. Siehe dagegen P. J. RHODES: *Three Tens of Tyrants*, *TLS* 81, 1982, 1276; PESELY, G. E.: *Theramenes and Athenian Politics: A Study in the Manipulation of History*, Diss. University of California, Berkeley 1983; D. AMBAGLIO, P. Krentz: *The Thirty at Athens*, *Athenaeum* 62, 1984, 357–8; D. M. LEWIS, *The Thirty at Athens* by P. Krentz, *Phoenix* 38, 1984, 293–4. Siehe dazu neuestens G. A. LEHMANN: *Oligarchische Herrschaft im klassischen Athen. Zu den Krisen und Katastrophen der attischen Demokratie im 5. und 4. Jahrhundert v. Chr.* Opladen 1997.

³ Xen.Hell. 2,3,19.

⁴ AP 36,2; Xen.Hell. 2,3,19. P. KRENTZ: *The Thirty at Athens*, Ithaca, New York 1982, 65: „Why did the Thirty pick the number 3,000, an arbitrary number, as Theramenes pointed out.“

⁵ R. BROCK: *Athenian Oligarchs: The Numbers Game*, *JHS* 109, 1989, 163.

oder zwei Drittel der Gesamtbürgerzahl betrug, konnte kaum als Oligarchie definiert werden.⁶ Die „5000“ waren nämlich in ihrer Regierungszeit rund 9000,⁷ weil etwa so groß die Zahl der Bürger war, die 411 v. Chr. Hoplitendienst leisteten.⁸ Die Dreißig Tyrannen (insbesondere Theramenes) propagierten zwar zunächst eine angebliche Hoplitopoliteia,⁹ wollten aber (insbesondere Kritias und Charikles) nie alle Hopliten an der Regierung beteiligen. Die Zahl der Bürger sollte 404 v. Chr. kleiner sein als im Jahre 411 v. Chr., aber nicht so wenig, daß die Oligarchie zu schwach wird.¹⁰ Die 400 betonten damals, daß „die Athener wegen ihrer Feldzüge und auswärtigen Geschäfte noch nie etwas derart Wichtiges zu beraten gehabt hätten, daß 5000 zusammengekommen wären.“¹¹ Die Zahl der 3000 hat aber mit der politischen Aktivität der athenischen Bürger in der Zeit der Demokratie nichts zu tun. Die 30 wollten nicht die aktivsten Bürger der Demokratie auswählen, sondern die Leute, die das oligarchische Regime zu unterstützen schienen.

Die Zahl von 3000 kann also mehrere Erklärungen haben.

1. Die 3000 waren weniger als 5000.¹²
2. Die 3000 war die Zahl der angeblichen Anhänger der Oligarchie.¹³
3. 3000 war die Hälfte der 6000, die eine wichtige Zahl der politischen Aktivität der Demokratie bedeutete.¹⁴

⁶ Ps. Herodes Atticus, *PERI POLITEIAS* 30: εἰ δὴ προσήκει ὀλιγαρχίας λέγειν ἐκείνας πρὸς τὰς ἐνθάδε. πού γάρ οὕτω μικρὰ πόλις, ἐν ᾗ τὸ τρίτον μέρος οὐ μετέχει τῶν πραγμάτων αὐτόθι;

⁷ Siehe oben.

⁸ [Lys.] 20,13. Siehe dazu F. HURNI: Comment les Cinq-Mille furent-ils sélectionnés en 411? *Mus. Helv.* 48, 1991, 220–227, besonders 226.

⁹ Xen. *Hell.* 2,3,48: „Denn die Staatsverwaltung mit Hilfe aller derjenigen Bürger, die in der Lage sind, dem Staat mit ihrem Pferd oder ihrer Rüstung zu dienen, habe ich [scil. Theramenes] schon früher für die beste gehalten und bin auch jetzt nicht anderer Meinung darüber.“; 2,4,2: „Die Dreißig rückten zur Verteidigung aus der Stadt mit den Dreitausend und der Reiterei bei strahlendem Wetter.“; 2,4,9: „Am folgenden Tag beriefen sie die Hopliten von der Liste und die übrigen, die als Reiter dienten, in das Odeion.“; 2,4,10: „Als davon die Dreißig Nachricht erhielten, brachten sie sofort mit den Lakoniern, den Hoplitens und der Reiterei zur Verteidigung auf.“ Deutsche Übersetzung von G. STRASBURGER. Über Theramenes siehe J. ENGELS: Der Michigan-Papyrus über Theramenes und die Ausbildung des ‚Theramenes-Mythos‘, *ZPE* 99, 1993, 125–155.

¹⁰ HURNI 1991, 224–226; BROCK 1989, 163.

¹¹ Thuk. 8,72,1. Deutsche Übersetzung von G. P. LANDMANN. Thukydides, Geschichte des Peloponnesischen Krieges. Eingeleitet und übertragen von G. P. LANDMANN, Zürich–Stuttgart 1960. Siehe dazu R. SEALEY: *The Athenian Republic. Democracy or the Rule of Law?* University Park–London 1987, 158 N. 8: „In 411 the revolutionaries said that the assembly had never drawn an attendance as high as 5,000 (Thuc. 8.72.1.). The fact that ostracisms had sometimes taken place suggests that they were not telling the truth.“

¹² BROCK 1989, 163: „First, it was significantly lower than 5000.“

¹³ BROCK 1989, 163: „and presumably it accorded with the Thirty’s estimate of the level of reliable support on which they could depend.“ KRENTZ 1982, 65: „Part of the explanation is surely that they believed they could find only about 3,000 men who would be loyal to the oligarchy.“

¹⁴ BROCK 1989, 163: „It was also half of 6,000, the number of jurors at Athens and the quorum required for certain decisions in the assembly, and hence perhaps a figure symbolic of political participation at Athens.“ And. 1,87; Dem. 24,59; Dem. 59,89; Dem. 24,45. M. H. HANSEN: How Many Athenians Attended to Ecclesia? *GRBS* 17, 1976, 115–134; M. H. HANSEN: The Athenian Ecclesia from Solon to Aristotle, *Class. & Med.* 33, 1982, 9–47; M. H. HANSEN: *The Athenian Ecclesia II*, København, 1989, 219–262.

4. 3000 war die Anzahl der Mitglieder der Hoplitengruppe ohne die 6000 Diakten (9000 – 6000 = 3000).

5. 3000 war die angebliche Zahl der spartanischen Homoioi.¹⁵

6. 3000 war ein Zehntel der Zahl der athenischen Bürger.¹⁶

7. Es gab 404 v. Chr. nur 3000 Athener, die Hoplitendienst leisten konnten.

8. 3000 war hundertmal 30.

Es sollte geprüft werden, welche Hypothese bzw. Hypothesen haltbar sind.

1. Es scheint sehr wahrscheinlich zu sein, daß die 30, ausgenommen Theramenes, die Zahl der an der Regierung Beteiligten auf weniger Bürger beschränken wollten, als die 400 im Jahre 411 v. Chr. Damit erklärt sich aber nicht, warum diese Zahl nicht 4000 oder sogar 2000 war.

2. Man kann die genaue Zahl der angeblichen Anhänger der Oligarchie aufgrund unserer Quellenlage nicht mehr definitiv beweisen. Sie waren nicht weniger als 1000, weil die Dreißig aus 1000 vorgewählten Kandidaten die 500 Buleuten und die anderen Beamten ernannten.¹⁷ In der Anfangszeit der Regierung der Dreißig bildeten die Bürger, die die Oligarchie unterstützten m.E. die Mehrheit. Sie waren aber davon überzeugt, wie selbst Theramenes, daß die Oligarchie nach dem Muster des Regimes der 5000 gebildet werden wird. Als die 30 das Bürgerrecht aber nur auf 3000 beschränkten, herrschte Enttäuschung unter den Athenern, und zwar auch unter den Mitgliedern der 3000, wie es der Fall von Theramenes bewiesen hat. Selbst die Mitglieder des Rats teilten eher die Ansicht des Theramenes als die des Kritias in der Debatte der zwei Politiker.¹⁸ Meiner Meinung nach wollten am Anfang deutlich weniger als 3000 Bürger die Gesamtbürgerzahl auf nur 3000 beschränken. Eine größere Anzahl von Bürgern wird dagegen für eine Bürgerzahl von vielleicht 5000 Bürgern plädiert haben. Es passierte eher umgekehrt: als unter den Athenern, die ursprünglich die Oligarchie unterstützten, nur 3000 ausgewählt worden waren, obwohl die Namensliste nie publiziert wurde, hat sich die Anzahl der Anhänger der Oligarchie auf rund 3000 gesenkt.

¹⁵ BROCK 1989, 163: „More significantly, it was a reasonable estimate of the total of Spartan homoioi at the time, and the idea that such a connection may have lain behind the choice of 3,000 is encouraged both by the association of the measure with the notorious laconiser Critias (e.g. X.HG ii 3.34, DK 88 B6–9, 32–7) and by certain other measures of the Thirty which have Spartan overtones.“ Siehe dazu noch D. WHITEHEAD: Sparta and the Thirty Tyrants, *Anc.Soc.* 13/14, 1982/83, 105–130; KRENTZ 1982, 65: „Most scholars believe there were between 3,000 and 4,000 Spartiates in 418 (G.E.M. de Ste.Croix suggests about 3,700), with a decline to about 1,200 by 371. A reasonable estimate, then, would put the count of Spartan homoioi at about 3,000 in 404.“ TH. J. FIGUEIRA: Population Patterns in the Late Archaic and Classical Sparta. *TAPA* 116, 1986, 165–213. K. HANNESTAD: De 30 tyranner. Studier i Athens forfatningshistorie i slutningen af 5. århundrede, København 1950, 222–223: „De ikke-privilegerede borgere i Athen kunne henrettes uden dom, og der blev etableret et skarpt skel mellem dem og de 3000 homoioi.“

¹⁶ BROCK 1989, 163: „and it was a tenth of Athens' notional population of 30,000.“

¹⁷ AP 35,1.

¹⁸ Xen.Hell.2,3,50: „Als Theramenes mit diesen Worten seine Rede beendete und aus dem Rat ganz offenkundig wohlwollende Beifallsrufe laut wurden, da trat Kritias ... zu den anderen Dreißig und beredete etwas mit ihnen. Da ging er hinaus und befahl den Dolchträgern, sichtbar für den Rat in die Schranken zu treten.“ Deutsche Übersetzung von G. STRASBURGER.

3. 6000 war eine sehr wichtige Zahl der politischen Aktivität in der Zeit der athenischen Demokratie. Sie spielte eine große Rolle beim Scherbengericht, beim Gericht und bei der Ekklesia. Die Dikasten waren aber üblicherweise ärmere Leute, die Theten, die die 2 Obolen Tagesgeld brauchten. Die Beteiligung solcher Menschen an einer vernünftigen Regierung war auch für Theramenes unerwünscht.¹⁹ Weder er noch Kritias wollten also die Hälfte der Politen, die in der Zeit der Demokratie in den Reihen der Dikasten saßen, am Bürgerrecht unter der Oligarchie beteiligen. Es scheint mir wahrscheinlicher zu sein, daß die Dreißig die ehemaligen Dikasten völlig aus der Bürgerschaft von Athen ausschließen wollten, als Leute, „die um eine Drachme ihre Vaterstadt verkaufen würden“.²⁰ Deswegen kann die Zahl 3000, wenn sie doch in irgendwelchem Zusammenhang mit der 6000 steht, eher symbolisch, als 50 %-Quote der ehemaligen Dikasten, erklärt werden.

4. Daß 3000 die Anzahl der Mitglieder der Hoplitenkasse ohne die 6000 Dikasten ($9000 - 6000 = 3000$) wäre, kann auch nicht zutreffen, da unter den Dikasten sehr viele Theten saßen, die nie Hoplitendienst leisteten. Deswegen konnte die Anzahl der ärmeren Hopliten, die regelmäßig an der Arbeit der Dikasterien teilnahmen, nie 6000 erreichen. Wenn die 30 Tyrannen nur die Namen der Hopliten, die besonders aktiv in den Dikasterien arbeiteten, nicht in die Bürgerliste einschreiben wollten, hätten sie doch eher mit 4–5000 als mit 3000 gerechnet.

5. Nach Ansicht von K. Hannestad, D. Whitehead und P. Krentz wollten die Dreißig Tyrannen das lakedaimonische Staatssystem in Athen vollständig nachahmen. Sie halten das Gremium der 30 für eine Nachahmung der Gerusia von Sparta und die 3000 für eine Nachahmung der Homoioi, und zwar sowohl hinsichtlich der Zahl als auch der sozialen Lage. Die Nachahmung Spartas scheint mir sich eher auf Einzelheiten im privaten Bereich beschränkt zu haben.²¹ Was aber die Zahl der spartanischen Homoioi betrifft, bin ich sehr skeptisch, ob die Spartaner, selbst wenn sie eine „zuverlässige Statistik“ führten, diese den Athenern bekanntgegeben hätten, die doch wenige Monate zuvor noch ihre Erzfeinde waren. Die Oliganthropie machte Sparta große Sorgen, die Spartaner hüteten sich aber davor, diese Sorgen den Fremden oder sogar den Feinden mitzuteilen. Selbst wenn Sparta 404 v. Chr. zufälligerweise 3000 Homoioi gehabt hätte, hätten die 30 Tyrannen darüber keine zuverlässige Information bekommen können. Die Athener kannten nicht einmal die genaue Anzahl der athenischen Bürger!²² Deswegen scheint mir die Theorie der Nachahmung der Homoioi im Falle der 3000, was die Anzahl der Bürger betrifft, nicht überzeugend zu sein.

6. Daß die 3000 wirklich der zehnte Teil der Zahl der athenischen Bürger wäre, läßt sich sehr schwierig kontrollieren, weil uns keine zuverlässigen Angaben der Bür-

¹⁹ Xen.Hell.2,3,48.

²⁰ Die Worte des Theramenes, Xen.Hell.2,3,48.

²¹ K. HANNESTAD: *De 30 Tyranner*, København 1950, 222–223; K. HANNESTAD: *Les 30 tyrans d'Athènes*, *C&M* 9, 1947, 174–175; D. WHITEHEAD: *Sparta and the Thirty Tyrants*, *Anc.Soc.* 13/14, 1982/83, 124–129; P. KRENTZ: *The Thirty at Athens*, Ithaca–London 1982, 64, siehe dagegen Gy. NÉMETH: *Warum sind die Dreißig dreißig?* *Helikon* 29/30, 1989/1990, 359–367; *Die Kinder der Dreißig Tyrannen*, *ACD* 26, 1990, 23–29.

²² M. H. HANSEN: *Demography and Democracy*, Herning 1986, 65.

gerzahl von Athen 404 v. Chr. zur Verfügung stehen. Über die Interpretation der Quellen gibt es eine lange Diskussion. Die Bürgerzahl schwankt zwischen 21 000 und 31 000.²³ P. J. Rhodes hielt die folgenden Zahlen für wahrscheinlich:

Jahr v. Chr.	athenische Bürger, älter als 18		Zusammen
	Hopliten	Theten	
480	16 650	22 200	38 850
431	27 750	19 980	47 730
425	18 315	13 875	32 190
400	12 210	12 210	24 420

Obwohl die Zahl der Hopliten, die 414 v. Chr. nicht mehr als 9000 waren, nach Rhodes zwischen 425 und 400 viel größer zu sein scheint, war die Gesamtzahl der Bürger 404 v. Chr. doch weniger als 30 000.²⁴ Die 30 000 sollte man aber nicht als reale Angabe, sondern als eine grobe, eher symbolisch gemeinte Schätzung verstehen,

²³ Im Jahre 323 v. Chr. wurde in Athen das aktive Bürgerrecht auf 9000 Mann mit einem Vermögen von mindestens 2000 Dr. beschränkt. Strittig ist die Zahl der Ausgeschlossenen, also die Zahl der Theten. Nach Diodor (18,18,4) betrug sie 22 000, nach Plutarch (Phok. 28,7) jedoch nur 12 000. RUSCHENBUSCH hielt die kleinere, HANSEN aber die größere Zahl für wahrscheinlich. RUSCHENBUSCH rechnet also mit 21 000 (9000 + 12 000), HANSEN (und RHODES bzw. WILLIAMS) aber mit 31 000 (9000 + 22 000) athenischen Bürger am Ende des 4. Jahrhunderts v. Chr. Siehe dazu E. RUSCHENBUSCH: Die soziale Herkunft der Epheben um 330, *ZPE* 35, 1979, 173–176; E. RUSCHENBUSCH: Die soziale Zusammensetzung des Rates der 500 in Athen im 4. Jh. *ZPE* 35, 1979, 177–180; P. J. RHODES: Ephebi, Buleutae and the Population of Athens, *ZPE* 38, 1980, 191–201; E. RUSCHENBUSCH, *ZPE* 41, 1981, 103–105; E. RUSCHENBUSCH: Noch einmal die Bürgerzahl Athens um 330 v. Chr. *ZPE* 44, 1981, 110–112; M. H. HANSEN: Demographic Reflections on the Number of Athenian Citizens 451–309 BC, *AJAH* 7, 1982, 172–189; E. RUSCHENBUSCH: Ein weiteres, unbeachtetes Zeugnis zur Bürgerzahl Athens im 4. Jh. v. Chr. *ZPE* 50, 1983, 202; J. M. WILLIAMS: Solons' Class System, the Manning of Athens' Fleet, and the Number of Athenian Thetes in the Late Fourth Century, *ZPE* 52, 1983, 241–245; E. RUSCHENBUSCH: Zum letzten Mal: Die Bürgerzahl Athens im 4. Jh. v. Chr. *ZPE* 54, 1984, 253–269; B. R. STRAUSS: Athens after the Peloponnesian War. Class, Faction and Policy 403–386 BC, London–Sidney 1986, 70–81; M. H. HANSEN: Demography and Democracy. The Number of Athenian Citizens in the Fourth Century B.C., Herning 1986; E. RUSCHENBUSCH: Demography and Democracy. Doch noch einmal die Bürgerzahl Athens im 4. Jh. v. Chr. *ZPE* 72, 1988, 139–140; M. H. HANSEN: Demography and Democracy once again, *ZPE* 75, 1988, 189–193; E. RUSCHENBUSCH: Stellungnahme, *ZPE* 75, 1988, 194–196; M. H. HANSEN: Demography and Democracy – A Replay to Eberhard Ruschenbusch, *AHB* 3, 1989, 40–44; T. VESTERGAARD–M. H. HANSEN–L. RUBINSTEIN L. BJERTRUP T. H. NIELSEN: The Age-Structure of Athenian Citizens Commemorated in Sepulchral Inscriptions, *CL&M* 43, 1992, 5–21. Ich bin mit RHODES (*ZPE* 41, 1981, 105) einverstanden: „Scholarly disagreement over years shows that the problem of Athens' population in the fourth century does not admit of an indisputable solution. Each of us has emphasized points which he finds significant without convincing the other: we must hope that further evidence or further arguments will be found.“

²⁴ B. STRAUSS (Athens after the Peloponnesian War. Class, Faction and Policy 403–386 BC, London–Sidney 1986, 81) geht noch weiter. Er rechnet 431 v. Chr. mit 22 000, 394 v. Chr. mit 9250 Hopliten, 415 v. Chr. mit 15 000 Theten, 394 v. Chr. aber nur mit 5–7000 Theten! Damit ergibt sich 394 v. Chr. in Athen eine Bürgerzahl von nicht mehr als 14 000–16 250 Mann. M. H. HANSEN dagegen hielt 403 v. Chr. 25 000 Bürger von Athen für wahrscheinlich: „After the siege of Athens in 405–04 and the civil war of 404–03 some 25,000 may have been left, and by the turn of the century the total number of Athenians must have been almost identical with the number of Athenians living in Attica.“ *Demography and Democracy*, Herning 1986, 68.

wie es Aristophanes im Jahre 392 v. Chr. auch tat.²⁵ Die Athener kannten die Anzahl der Bürger von Athen nicht genau.²⁶ Die 3000 waren also ein symbolisches Zehntel der ebenfalls symbolisch gemeinten 30 000. Wäre aber die Zahl der 3000 nur symbolisch gemeint, hätte Theramenes im Kampf gegen sie dann sein Leben geopfert?

7. Die Vermutung, daß es 404 v. Chr. nur 3000 Athener gab, die Hoplitendienst leisten konnten, ist offenbar falsch, da im Jahre 411 v. Chr. die Zahl der Hopliten noch 9000 war, und 394 v. Chr. 6000 athenische Hopliten und rund 600 Reiter an der Schlacht am Nemeabach teilnahmen.²⁷ Außerdem ließen die Dreißig die Waffen vieler Bürger von Hoplitenschätzung wegnehmen und zur Akropolis hinauftragen.²⁸ Dies waren nämlich die Politen, die außerhalb der 3000 geblieben waren. Es gibt aber auch eine andere Interpretationsmöglichkeit. 403 v. Chr. wird von Phormisios ein Antrag gestellt, das athenische Bürgerrecht auf die Grundbesitzer zu beschränken. Wäre der Antrag durchgekommen, schreibt Lysias,²⁹ wären 5000 Mann vom politischen Leben ausgeschlossen worden. ἐμελλον δὲ τοῦ ψηφίσματος τούτου κυρωθέντος πεντακισχίλιοι σχεδὸν Ἀθηναίων ἀπελαθήσεσθαι τῶν κοινῶν. Wenn man in Athen 411 v. Chr. nur mit rund 9000 Hopliten rechnet, und 404 v. Chr. nur von 8000, und man aus 8000 die Zahl der Politen, die 403 v. Chr. keinen Grundbesitz hatten, abzieht, bekommt man die Zahl der 3000.

8. Daß 3000 hundertmal 30 sind, ist nicht zu bezweifeln. Es stellt sich nur die Frage, ob die Tyrannen wirklich wegen dieser einfachen mathematischen Wahrheit die Zahl der 3000 gewählt haben sollen. Es fällt jedenfalls auf, daß sie 300 Peitschenträger (καὶ μαστιγοφόρους τριακοσίους ὑπηρέτας) als ihre Begleiter wählten.³⁰ Ob die Peitschenträger Sklaven (P. Krentz, B. Jordan) oder freie Bürger (Y. Garlan, P. J. Rhodes) waren, können wir heute nicht mehr wissen. Trifft aber die Parallele von Thukydides zu, sollten sie doch freie Politen gewesen sein. Rhodes fügt noch

²⁵ Aristophan. Ekkl. 1133. Siehe dazu Herod. 5,97,2; Plat. Axioch. 369 A; Plat. Symp. 175 E. Menander hält 30 000 für eine normale Population einer Polis (Epitrep. 1088). „So the casual remark about the number of citizens in Ar. Eccl. 1133 does not inspire confidence.“ M. H. HANSEN: *Demography and Democracy*, Herning 1986, 26.

²⁶ „Even a well informed Athenian would probably be ignorant of the exact number both of citizens and of citizens living in Attica.“ M. H. HANSEN: *Demography and Democracy*, Herning 1986, 65; 13–16.

²⁷ Xen.Hell. 4,2,17; E. RUSCHENBUSCH: Zum letzten Mal: Die Bürgerzahl Athens im 4. Jh. v. Chr., *ZPE* 54, 1984, 261: „Unter der Voraussetzung, daß das Aufgebot die Jahrgänge vom 20. bis zum 49. Lebensjahr umfaßte, kommt man statistisch auf eine Gesamtzahl von rund 9500 Bürgern von Hoplitenschätzung, soviel etwa wie im Jahre 411, im Jahre 378, im Jahre 362, im Jahre 52, und im Jahre 322“.

²⁸ Xen.Hell. 2,3,20.

²⁹ Lys. 34, ΥΠΟΘΕΣΙΣ ΔΙΟΝΥΣΙΟΥ.

³⁰ AP 35,1. KRENTZ 1982, 59: „Their number suggests that they replaced the 300 Scythian slaves Athens had been using as a sort of police force.“ Siehe dagegen P. J. RHODES: *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, Oxford 1981, 439: „We are not told what was their standing or where they were recruited. The word ὑπηρέτης was sometimes used of public slaves, and B. Jordan ... supposes that it was always so used, but see Yvon Garlan, *Actes du colloque 1972 sur l'esclavage*, 26–7. μαστιγοφόρος is used in T.IV.47.iii with reference to Coreyra.“ Thuk. 4,47,3: „Als die Kerkyreer ihrer habhaft waren, sperrten sie sie in ein großes Gebäude, und später führten sie sie heraus in Gruppen von zwanzig Mann, fesselten sie aneinander und trieben sie durch zwischen zwei Reihen beidseits aufgestellte Gepanzerter, die von rechts und links nach ihnen hieben und stachen, wo einer einen persönlichen Gegner sah; Männer mit Peitschen gingen nebenher und jagten sie voran, wenn sie des Wegs zu langsam zogen.“ Deutsche Übersetzung von G. P. LANDMANN.

hinzu: „These are the ὑπηρέται who took Theramenes to his death (X.H.II.iii.23,54–5 [armed on that occasion with daggers], D.S.XIV.5.i. [but στρατιῶται in 4.vi]; and the *tria milia ... satellitum* of Just.v.8.x–xi are perhaps these rather than the three thousand privileged citizens ...“ Rhodes sieht klar, daß in der Überlieferung mit den 300 Peitschenträgern, *tria milia ... satellitum*, ὑπηρέται und στρατιῶται etwas nicht stimmen kann. Er setzt aber die 300 Peitschenträger mit den Dolchträgern des Theramenes-Prozesses gleich (τοὺς τὰ ἐγχειρίδια ἔχοντας). Bei Diodor scheinen die Hypereten jedoch eher die Gehilfen der 11 zu sein (Παρελθόντων δὲ τῶν ὑπηρετῶν καὶ ἀποσπώντων αὐτόν, ὁ μὲν Θηραμένης ἔφερε γενναίως τὴν ἀτυχίαν), vgl. mit Xen.Hell. 2,3,54: „Hierauf befahl der Herold der Dreißig den Elfmännern Theramenes festzunehmen. Als diese mit ihren Gehilfen (σὺν τοῖς ὑπηρέταις) hereingekommen waren unter der Anführung des Satyros ...“³¹ Dieselben Dolchträger wurden von Diodor στρατιῶται genannt. Es gibt aber eine Lösung des Problems, wenn die Hypothese von G. R. Bugh zutrifft.³² „Kritias commissioned the boldest young men among his supporters (*neaniskois hoi edokoun autois thrasytatoi*; Hell. 2.3.23) to arm themselves with daggers and to be present at the council meeting in which Theramenes was to be accused. As with the revolution of 411 B.C., we may suspect that some of these young men very probably also members of the cavalry.“ Die Hinrichtung der Einwohner von Eleusis war auch von den Rittern durchgeführt worden (Xen.Hell.2,4,8), sie schienen also die treuesten Anhänger der Tyrannen zu sein.³³ Sie könnten also wohl die Soldaten (στρατιῶται) sein, die zusammen mit den 11 den Dreißig Hilfe leisteten (σὺν τοῖς ὑπηρέταις). Sie hatten nicht immer eine Peitsche in den Händen, sondern auch Dolch oder Speer. Diese 300 jungen Ritter bildeten also die Leibwache der Dreißig. Es kann nämlich kein Zufall sein, daß die Athener nicht weniger als 300 Ritter nach Asien schickten, um Thibron zu helfen: „Thibron verlangte auch von den Athenern 300 Reiter, die er seinerseits zu besolden versprach. Diese wählten dazu Leute aus, die in der Reitertruppe unter den Dreißig gedient hatten, und sandten sie ihm in der Meinung, es könne nur ein Vorteil für die Demokratie sein, wenn jene die Stadt verließen und in der Fremde aufgerieben würden.“³⁴

Wenn die 300 jungen Ritter tatsächlich als eine Leibgarde der Tyrannen dienten und als Ritter zur oberen Schicht Athens gehörten, bildeten sie eine Zwischenstufe

³¹ Deutsche Übersetzung von G. STRASBURGER.

³² BUGH 1988, 121–122.

³³ W. NIPPEL: Mischverfassungstheorie, Stuttgart 1980, 95: „Das Regime der «Dreißig» stützte sich schließlich – außer auf die Rückendeckung Spartas und eine Terrortruppe junger Adliger – auf die „Dreitausend“.“ Siehe Xen.Hell.2,4,8: „Da sich nach diesem Vorfall die Dreißig in ihrer Stellung nicht mehr sicher fühlten, wollten sie die Stadt Eleusis ganz zu ihrer eigenen Verfügung haben, um dort für den Notfall eine Zuflucht zu finden. Nach entsprechenden Anweisungen an die Reiterei kamen Kritias und die übrigen Dreißig nach Eleusis und veranstalteten eine Musterung unter den ...t, bei der sie unter dem Vorwande, sie wollten wissen, wie groß die Zahl der Bewohner sei und wieviele Wachsoldaten sie noch zur Verstärkung nötig hätten, sämtliche Männer sich in einer Liste eintragen ließen. Wer sich eingeschrieben hatte, mußte jeweils durch die kleine Pforte, die zum Meer hinführt, hinausgehen. Am Strand aber hatten sie zu beiden Seiten der Pforte die Reiter aufgestellt, und jedesmal, wenn einer herauskam, wurde er von den Schergen gefesselt.“ Deutsche Übersetzung von G. STRASBURGER.

³⁴ Xen.Hell. 3,1,4. Über das Schicksal der 300 Reiter nach dem Sturz der Dreißig siehe Gy. NÉMETH, IG II III² 5222; 6217 und die athenische Reiterei nach dem Sturz der Dreißig Tyrannen, ZPE 104, 1994, 95–102. = Gy. NÉMETH: Hekatompedon. Studies on Greek Epigraphy. Debrecen, 1997. 65–74.

zwischen den Tyrannen und den Mitgliedern der 3000. Wir bekommen also eine mechanisch gebildete Hierarchie von $3000 - 300 - 30$ Mitgliedern, also etwa $100 \times 30 - 10 \times 30 - 30$. Diese Struktur hat nichts mit der sozialen Realität von Athen zu tun, hat aber zwei wichtige Wurzeln, die eine große Rolle bei der Herausbildung des Systems zu spielen scheinen: a) die numerischen Beschränkungen der oligarchischen Regime und b) die utopistischen Staatsmodelle der Sophisten und der Denker des Sokrates-Kreises.

Es könnte zwar gesagt werden, daß auch die spartanischen Könige eine Leibgarde hatten, die aus 300 *Koroi* (Jünglingen) oder sogar *Hippeis* (Reiter) gebildet worden war,³⁵ und diese Garde hätte den Dreißig Tyrannen als Modell gedient, dagegen gibt es aber drei Argumente. 1. Die spartanische Garde hatte eine andere Struktur (es gab drei Hippagreten, Führer je einer Schar von hundert von ihnen als eine Elite ausgelesener junger Leuten),³⁶ die in Athen keine Parallele hatte. 2. Schon Peisistratos hatte eine Leibwache (*οἱ κορυνηφόροι*), deren Stärke nach Plutarch³⁷ 50, nach Polyainos und dem Scholiast von Platon aber 300 Mann war.³⁸ Hier könnte also die Anknüpfung an die athenische (tyrannische) Tradition eine ebenso große Rolle spielen wie die Nachahmung Spartas. 3. Der oligarchische Rat des Isagoras war ebenfalls aus 300 Mitgliedern gebildet worden: „Als Kleisthenes (aus der Stadt) entkommen war, kam Kleomenes mit wenigen Truppen an und begann, 700 athenische Familien als Fluchbeladen zu vertreiben. Nachdem er dies durchgesetzt hatte, versuchte er, den Rat aufzulösen und Isagoras und 300 seiner Anhänger zusammen mit ihm (Kleomenes) als Herren der Stadt einzusetzen. Als aber der Rat Widerstand leistete und das Volk zusammenlief, flüchteten Kleomenes und Isagoras mit ihren Anhängern auf die Akropolis. Das Volk bezog dort Position und belagerte sie zwei Tage lang; am dritten Tag ließen sie Kleomenes und alle seine Leute unter freiem Geleit abziehen und riefen Kleisthenes und die anderen Flüchtlinge zurück.“³⁹

a) Eine numerische Beschränkung des Bürgerrechts in den oligarchischen bzw. aristokratischen Staaten hatte eine lange Geschichte bei den Griechen. 1000 war die Zahl der Bürger bei den Opuntischen Lokriern, in Lokroi Epizephyrioi, Kroton, Rhegion, Lokris, Akragas, Kolophon und Kymai. In Herakleia Pontika, Syrakusai, Massalia gab es eine Bule mit 600 Mitgliedern, aber in Epidauros bildeten nur 180 Politen eine Oligarchie.⁴⁰ Die unüberschnittliche Größe Athens begründete eine Beschränkung auf 3000 bzw. 5000 anstatt der gewöhnlichen 1000 Bürger.⁴¹

³⁵ Xen. Hellen. 3,3,9; Xen. Lac. Pol. 4,3; R. BROCK, 1989, 163.

³⁶ Xenophon, Hellenika, Griechisch-Deutsch ed. G. STRASBURGER, München 1970, 709.

³⁷ Plut. Sol. 30,3.

³⁸ Polyain. 1,21,3; Schol. Plat. Rep. 8, 566 B; RHODES 1981, 200.

³⁹ AP 20,3. Deutsche Übersetzung von M. CHAMBERS: Aristoteles, Staat der Athener. Übersetzt und erläutert von M. CHAMBERS, Berlin 1990. Welchen Rat Kleomenes aufzulösen versuchte, ist umstritten. Siehe dazu P. J. BICKNELL, Isagoras' Council of 300. L'Antiquité Classique 54, 1985, 81-87; RHODES 1981, 246 (der Rat der 300 sei mit dem Areiospagos identisch).

⁴⁰ L. WHIBLEY: Greek Oligarchies, their Character and Organisation. Cambridge 1896 (Roma 1968), 134-136.

⁴¹ R. BROCK 1989, 162: „Athens' unusually high population was no doubt one reason why the upper limits chosen for the citizen body, 5,000 in 411 and 3,000 in 404-3, were substantially higher than usual in oligarchies of fixed number, where 1,000 was the norm and lower figures not uncommon.“

b) Es wurde im Sokrates-Kreis viel über die ideale Staatsform geredet. Von den Studenten des Sokrates haben sich damit nicht nur Platon, sondern auch Xenophon und Kritias (wie etwa in der Geschichte von Atlantis)⁴² beschäftigt. Wir wissen zwar nicht, was Sokrates selbst darüber gesagt hat, die Suche nach einer Staatsutopie war aber in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts v. Chr. in Athen spürbar.⁴³ Ich möchte jetzt nicht über die Staatsformdebatte bei Herodot (3,80–84) oder über die komische Utopie des Aristophanes (*Die Vögel*) schreiben, sondern beschränke mich nur auf das Wesentliche: auf die numerische Definition einer Staatsform.

Platon erörterte des öfteren, daß 1000 eine ideale Bürgerzahl für eine Stadt ist.⁴⁴ In den *Nomoi* hat er aber die Ziffer 5040 für ideal gehalten, weil sie durch 2, 3, 4, 5, 6 und 7 teilbar ist.⁴⁵ Diese Stelle sollte ausführlicher zitiert werden, damit sich zeigt, wie sich ein solches Zahlenmodell im Kreise des Sokrates ausbildete. „Welches ist nun die Form, in der die richtige Verteilung vor sich gehen soll? Zuerst muß man die Zahl der Bürger nach ihrer erforderlichen Höhe festsetzen. ... Es soll also, um eine passende Zahl zu wählen, 5040 Grundbesitzer und Verteidiger des Landes geben; das Land aber und die Wohnstätten sollen ganz dem entsprechend verteilt sein, so daß immer ein Mann und ein Land zusammengehören. Diese Zahl als Ganzes teile man zunächst in zwei Teile; denn sie läßt sich auch in vier und fünf und der Reihe nach bis zehn zerlegen. Das ist ja doch das Mindeste, was man an Zahlenkunde von jedem Gesetzgeber verlangt: er muß wissen, wie groß und von welcher Beschaffenheit die Zahl ist, die für die Staaten in jedem Falle die vorteilhafteste ist. Nennen wir also diejenige Zahl, welche sich durch die meisten und zwar unmittelbar aufeinanderfolgenden Zahlen (dividieren) läßt. Die Allzahl nun läßt alle Teilungen in alle Zahlen zu; die Zahl 5040 aber läßt für Zwecke des Krieges sowie für alle friedlichen Geschäfte und Verbindlichkeiten, für Steuern und Verteilungen nur neun und fünfzig Teilungen zu, von denen die zehn ersten eine ununterbrochene Reihe bilden.“

Eine andere Zahl, die 10 000 hat ebenfalls eine lange Geschichte. Hippodamos aus Milet wollte eine Stadt mit 10 000 Bürgern konstruieren. Ein Drittel der Bürger sollte zu den Handwerkern, ein Drittel zu den Bauern und ein Drittel zu den Soldaten

⁴² Siehe P. VIDAL-NAQUET: Athen und Atlantis. Struktur und Bedeutung eines platonischen Mythos, in: *Der Schwarze Jäger*, aus dem Französischen von A. WITTENBURG, Frankfurt New York 1989, 216–232, überarbeitete Fassung eines zuerst in der *Revue des études grecques* 77, 1964, 420–444 erschienenen Textes.

⁴³ R. GÜNTHER-R. MÜLLER: Sozialutopien der Antike, Leipzig 1987, 45–67; A. DEMANDT: Der Idealstaat. Die politischen Theorien der Antike. Köln-Weimar Wien 1993, 74–76.

⁴⁴ *Politicus* 292 E; *Rep.* 423 A.

⁴⁵ *Plat.* 737 E. Deutsche Übersetzung von O. APELT. *Platons Gesetze*. Übersetzt und erläutert von O. APELT, Leipzig 1916. Siehe dagegen aber Aristot. *Pol.* 1265 a. Siehe dazu G. R. MORROW, *Aristotle's Comments on Plato's Laws*, in: *Aristotle and Plato in the Mid-fourth Century*, Göteborg 1950, 145–162; G. R. MORROW: *Plato's Cretan City, A Historical Interpretation of the Laws*, with a new foreword by Ch. H. KAHN, Princeton, New Jersey 1993, 114; L. BERTELLI: *Historia e methodos, Analisi critica e topica politica nel secondo libro della 'Politica' di Aristotele*, *Historica Politica Philosophica*, *Il Pensiero Antico*, Studi e testi 3, 1977, 42–52. Es ist aber zu bemerken, daß die Zahl 5040 im großen und ganzen mit der Anzahl der athenischen Bürger unter dem Regime der 400 identisch ist.

gehören.⁴⁶ Die Theorie von Hippodamos war in Athen wohl bekannt, da der Piräus 478 v. Chr. nach seinen Plänen gebaut worden ist.⁴⁷ Die *Kyroupaideia* von Xenophon und die *Politeia Lakedaimonion* von Kritias bzw. von Xenophon waren auch Staatsutopien, wenn auch von anderer Gattung. Xenophon gibt zu (Lak.Pol. 14), daß die spartanischen Sitten, die er so ideal geschildert hat, nicht mehr wirken, und daß die Spartaner nicht mehr nach den Vorschriften der lykurgischen Gesetze leben.⁴⁸ Auch Kritias hat alles, was spartanisch ist, gelobt, sogar die Schuhe und Gläser. Er hat Sparta den Athenern als ein Beispiel geschildert: Kritias' Sparta hatte aber mit der wirklichen Stadt nicht viel zu tun.

Die Dreißig Tyrannen, und insbesondere Kritias, haben die aristokratisch-oligarchischen Traditionen, zu denen auch die spartanische gehörte, wohl gekannt und als Ideal geschätzt. Kritias, Theramenes (?), Aristoteles (der Tyrann), Charmides und Rhinon (einer der 10) gehörten zum Kreise des Sokrates und haben auch die Ideen der Sophisten kennengelernt. Es ist kein Wunder, daß außer Platon und Xenophon auch Kritias ein Modell des idealen Staates geschaffen hat. Es wird die Regierung der 3000 + 300 + 30 gewesen sein. Im Modell zumindest gab es keinen Fehler. Die Probleme traten dann auf, als die Tyrannen gewagt haben, das Modell zu verwirklichen.

Die Zahl 3000 ist also hauptsächlich aus symbolischen Gründen gewählt worden. Sie folgte der athenischen Tradition der Tyrannis (300 Leibwache), der der Oligarchie des Isagoras (Rat der 300) und der der 400 (30 Syngrapheis), nicht aber der der Demokratie, zumindest im Prinzip, obwohl in der Praxis mehrere demokratische Institutionen (wie z.B. der Rat der 500) weiterbestehen durften. Das 30–300–3000-System konnte dem Schein nach aber auch nach dem spartanischen Modell interpretiert werden (Gerusia – 300 Leibwache⁴⁹ – etwa 3000 [?] Homoioi).⁵⁰ Man darf aber nicht vergessen, daß die athenischen Institutionen eine völlig andere Struktur und auch andere Funktionen als die der spartanischen hatten. Die Zahl 3000 stimmte aber mit der Zahl der athenischen Hopliten, die in Attika einen Grundbesitz hatten, im großen und ganzen überein. Die Tyrannen hätten keine bessere Zahl für ihre Oligarchie wählen können als 3000.

Universität ELTE
Institut für Alte Geschichte
H-1364 Budapest Pf. 107

⁴⁶ Arist. Pol. 1267 b. Siehe dazu H. SCHAEFER: ΠΟΛΙΣ ΜΥΡΙΑΝΔΡΟΣ, *Historia* 10, 1961, 292–317; und neuestens Demokratie und Architektur. Der hippodamische Städtebau und die Entstehung der Demokratie. Wohnen in der klassischen Polis II, Hrsg. von W. SCHULLER et al., München 1989.

⁴⁷ Demokratie und Architektur 11. Siehe dazu R. GARLAND: The Piraeus from the Fifth to the First Century B.C., Ithaca–New York 1987, bes. 26 ff.

⁴⁸ Über Kapitel 14. siehe neuestens Xenophon, Die Verfassung der Spartaner. Hrsg., übersetzt und erläutert von S. REBENICH. Darmstadt 1998, 25–35.

⁴⁹ Die spartanischen Leibwachen, die „Hippeis“, haben Hoplitendienst geleistet: Herod. 1,67; 8,124; Thuk. 5,72,4; Xen. Lac. Pol. 4; Strab. 10,4,18, 482 C. Siehe dazu REBENICH 106. Nach 424 v. Chr. hatten aber die Spartaner auch ein Reiterkorps, s. dazu G. R. BUGH: The Horsemen of Athens, Princeton, New Jersey 1988, 26.

⁵⁰ „Obwohl die Wahl der Zahl der Dreißig keine Nachahmung Spartas bedeutete, kann die diesbezügliche Erklärung, die die Tyrannen dem Lysander abgegeben haben als eine politische Schmeichelei betrachtet werden.“ *Helikon* 29/30, 1989/90, 367.

THOMAS PEKÁRY

WAR SOKRATES AUCH BILDHAUER?

In einem Kapitel, in dem Valerius Maximus Beispiele für Männer bringt, die aus niederen Verhältnissen stammend zu höchstem Ruhm gelangt sind (*qui humili loco nati clari evaserunt*), befindet sich nebst Personen aus der römischen Frühgeschichte auch Sokrates, den nicht nur die Menschen, sondern auch Apoll als den weisesten angesehen haben. Seine Mutter war bloß eine Hebamme und der Vater Steinmetz¹. Ganz ähnlich sieht es der frühkaiserzeitliche (?) Rhetor Aelius Theon: es sei lobenswert, wenn jemand groß wird, der aus gemeinem Hause stammt, wie Sokrates, Sohn der Hebamme Phainarete und des Bildhauers Sophroniskos². Sind diese wirklich die Eltern des Philosophen gewesen?

Name und Beruf der Mutter erscheinen offenbar das erste mal in Platons Theaitetos; alle spätere Erwähnungen gehen wohl auf diese Stelle zurück³. Hier erzählt Sokrates, daß seine Mutter eine berühmte Hebamme sei und er selber dieselbe Kunst ausübe: er hat keine eigenen Gedanken, hilft jedoch, Gedanken anderer auf die Welt zu bringen. Die Geschichte ist aus mehreren Gründen suspekt und könnte eine Erfindung Platons sein. Der Name Φαιναρέτη ist offensichtlich ein 'sprechender' Name: 'die die Tugend ans Licht bringt', also gewissermaßen eine Hebamme der Tugend und ist, wenn ich richtig sehe, sowieso erst in der Kaiserzeit epigraphisch belegt⁴, möglicherweise schlicht als Folge von Platon-Lektüre verwendet. Hier sei auch daran erinnert, daß die Priesterin Diotima, die Sokrates zum wahren Eros geführt haben soll⁵, nach allgemeiner Auffassung ebenfalls eine Erfindung Platons ist⁶. Übrigens

¹ Val. Max. III, 4, ext. 1: *Phaenarete matre obstetrice et Sophronisco patre marmorario genitus*.

² Aelius Theon, progymn. 111 (ed. BOLOGNESI, p. 77): Ἐπαινετός τε καὶ εἰ τις ἐκ ταπεινῆς οἰκίας ὦν μέγας ἐγένετο, ὥσπερ Σωκράτης ὁ Φαιναρέτης τῆς μαίας υἱὸς καὶ Σωφρονίσκου τοῦ ἐρμολύφου.

³ Plat. Theait. 149 a ff. Vgl. A. RAUBITSCHKE, RE XIX, 2 (1938) 1562.

⁴ IG III 622 = OGIS 587 aus Athen; in anderen Inschriftencorpora habe ich den Namen vergeblich gesucht.

⁵ Plat. sympos. 201 d ff.

⁶ Vgl. z.B. H. DÖRRIE, Kl. Pauly II (1967) 94.

gibt es auch über die Verurteilung des Sokrates verschiedene widersprüchliche Legenden⁷.

Mit dem Vater Σωφρονίσκος sieht es allerdings etwas anders aus. Der wird nicht nur bei Platon wiederholt erwähnt, sondern auch bei Xenophon, der ja Sokrates persönlich gekannt haben soll⁸. Die späteren Erwähnungen dürften freilich auf Platon selbst zurückgehen⁹ und sind deshalb wertlos¹⁰. Ebenso wenig hat es zu bedeuten, daß Sokrates sein Geschlecht auf Daidalos, den mythischen ersten griechischen Bildhauer zurückführt¹¹. Allerdings meint er diese Genealogie nicht sehr ernst¹². Der Sinn scheint zu sein: So wie er durch die Kunst seiner Mutter die Gedanken der Menschen aus deren Innerem ans Tageslicht fördert, so formt er auch Menschen, wie der Urbildner Daidalos.

In Athen gab es auch eine kleine und wenig bekannte Deme „Daidalidai“ in der Nähe (?) der Heimatdeme Alöpeke des Sokrates. Sollte der Philosoph mit den Daidalidai irgendetwas zu tun haben und sollten diese ihren Namen von Daidalos ableiten, so könnte Platon auch in dieser Weise im mythischen Künstler einen Urahn des Sokrates gesehen haben; doch alldies ist äußerst hypothetisch¹³.

Dies alles schließt natürlich nicht aus, daß der Vater Steinmetz gewesen war. Wir kennen eine ganz kleine Statuenbasis aus Athen, auf der der Name Sophroniskos mit dem Zusatz ...ἄνέθεκεν zu lesen ist¹⁴. Die Inschrift wird ins frühe 5. Jh. v. datiert; ob es sich um den Vater des Philosophen handelt, ist freilich nicht zu beweisen. Der Name Sophroniskos ist übrigens ebenfalls sehr selten. Aus der griechischen Welt fand ich – ohne freilich sehr systematisch gesucht zu haben – keine weiteren Beispiele. In Rom gibt es ihn einmal als kaiserzeitlichen Sklavennamen¹⁵.

Der Vater des Sokrates soll also Bildhauer oder Steinmetz gewesen sein; so sah man es jedenfalls später, etwa Diogenes Laertios, der ihn einen λιθοργός nennt¹⁶. Ohne göttliche Hilfe hätte Sokrates den Beruf seines Vaters ergriffen, meint Maximus von Tyros¹⁷; doch hat er es offenbar nicht getan, meint er, im Gegensatz zu den meisten anderen Autoren. Denn in einer anderen Rede schreibt er: „Wäre (Sokrates) Maler oder Bildhauer gewesen, ...“ (καὶ εἰ μὲν γραφεὺς ἦν ἢ δημιουργὸς ἀγαλμάτων)¹⁸. Porphyrios ist verunsichert: ‘ob er (Sokrates) mit seinem Vater, dem Steinmetz zusammen gearbeitet hat, ob nur der Vater allein’¹⁹. Doch dies spielt keine Rolle:

⁷ E. VOUTIRAS, *Ath.Mitt.* 109 (1994) 133–161.

⁸ Xen. *Hell.* I, 7, 15.

⁹ z.B. Plat. *Laches* 188 d und öfter.

¹⁰ Außer Val. Max. (oben Anm. 1) z.B. Alexander v. Aphrodisias, *de fato* 24; Diog. Laert. II, 5, 18 u.s.w.

¹¹ Plat. *Eutyphron*. 11 b–d u. anderswo.

¹² Plat. *Alkib.* I, 121 a.

¹³ Vgl. zum Ganzen S. P. MORRIS: *Daidalos and the Origins of Greek Art* (Princeton, N.J. 1992) 258 ff.

¹⁴ IG I³ 805; 18 × 11 × 13 cm., mit Dübelloch.

¹⁵ H. SOLIN: *Die griechischen Personennamen in Rom* (1982) II, S. 699 = CIL VI, 21213.

¹⁶ Diog. Laert. II, 5, 18.

¹⁷ Maxim. Tyr. XXXVIII, 7.

¹⁸ Maxim. Tyr. III, 1.

¹⁹ Porphyry. *Frg.* 260 F 8 (JACOBY) = 212 F (SMITH): εἴτε αὐτὸς εἰργάσατο σὺν τῷ πατρὶ τὴν λιθοτομικὴν, εἴτε ὁ πατὴρ αὐτοῦ μόνος.

Hätte er es getan, um so besser. Diese Tätigkeit ist sauber und nicht verachtenswert²⁰. Die Aussage ist typisch für die Entstehungszeit der Schrift: Der bildende Künstler ist nicht mehr der verachtete Handwerker, wie in der römischen Republik und der frühen Kaiserzeit. – Auch eine Platon-Stelle scheint dagegen zu sprechen, daß Sophroniskos seinen Sohn zum Steinmetz machen wollte; er ließ ihn nämlich in Musik und Gymnastik unterrichten – so Sokrates in einer fiktiven Verteidigungsrede²¹ –, was in Handwerkerfamilien wohl nicht üblich war.

Doch nach einigen anderen Quellen soll er in seiner Jugend tatsächlich als Steinmetz oder Bildhauer ausgebildet worden sein. Diese Vorstellung kann ihren Ursprung teilweise in einer Bemerkung in Platons ‚Staat‘ haben, wo jemand sagt: ‚Sokrates, du hast die Staatsführer wunderbar dargestellt, als wärest du Bildhauer‘²². Wenn wir Sextus Empiricus glauben dürfen, hat bereits der Philosoph und Vielschreiber Timon im 3. Jh. v. den Sokrates einen λαοζόος (Steinmetz, Bildhauer) genannt²³. Der ältere Plinius weiß bereits von Chariten in Athen, die von einem Sokrates geschaffen wurden, allerdings meint er damit offenbar nicht den Philosophen²⁴. Für Pausanias und einem Scholiasten sind diese Chariten und eine weitere Statue Werke des Philosophen: „Am Eingang in die Akropolis selbst soll den Hermes, den man Propylaios nennt, und Chariten Sokrates, der Sohn des Sophroniskos, gemacht haben, dem die Pythia Zeuge ist, daß er der weiseste der Menschen gewesen sei“²⁵. Auch Lukian ist überzeugt: „Sokrates aber, der gleichfalls bei der Bildhauerei aufgewachsen ist, lief, sobald er das Bessere erfaßte, von ihr fort“²⁶. Die Anekdote über den jungen Sokrates hat bereits Modellcharakter: Auch Lukian soll ja, wie er im „Traum“ erzählt, als Jüngling zur Ausbildung in eine Steinmetzwerkstatt geschickt worden sein, doch er ist davongelaufen, weil er statt dessen die Paideia gewählt hat. Das Paradigma wird deutlich: Für den kaiserzeitlichen Gebildeten stehen Bildung und Philosophie über Ausübung der bildenden Kunst oder sogar im Gegensatz dazu.

Die Quellenlage erlaubt wohl keine eindeutige Antwort auf die gestellte Frage. Mir scheint allerdings, der Bildhauerlehrling Sokrates gehört eher in den Bereich der Legenden.

Wilhelms-Universität Münster
Seminar für Alte Geschichte
D-48143 Münster Domplatz 20-22

²⁰ εἰ δὲ δὴ ἐρμολύφος ἦν, καὶ μᾶλλον· καθάρειος γὰρ ἡ τέχνη καὶ οὐ πρὸς ὀνειδούς.

²¹ Plat. Kriton 50 d–e.

²² Plat. rep. 540 c: Παγκάλους, ἔφη, τοὺς ἄρχοντας, ὃ Σώκρατες, ὥστερ ἀνδριαντοποιὸς ἀπείργασαι.

²³ Sext. Emp. adv. dogm. I, 8.

²⁴ Plin. n.h. XXXVI, 32.

²⁵ Pausan. I, 22, 8, vgl. auch IX, 35, 7; übers. E. MEYER; Schol. Aristoph. Nub. 773 b.

²⁶ Lukian, somn. 12, übers. K. MRAS.

HUBERT PETERSMANN

ANTIKE UNTERHALTUNGSLITERATUR ZWISCHEN ROMAN UND SATIRE: PETRONS *SATYRICA*, DAS *IOLAOS*- UND DAS *TINOUPHISFRAGMENT*

Die folgenden Ausführungen haben es sich zum Ziel gesetzt, mit einem in der Klassischen Philologie umstrittenen Problem dem hochverehrten Jubilar und Freund Zsigmond Ritoók eine kleine Freude zu bereiten. Es handelt sich hierbei um die Schwierigkeit der Zuordnung von Petrons *Satyrica* zu einem bestimmten literarischen Genos und die damit verbundene Frage nach der Originalität des Werkes in inhaltlicher, formaler und sprachlicher Hinsicht.

Überblickt man den gegenwärtigen Stand der Forschung, so kann man eine generelle Zweiteilung feststellen: Während der Großteil der Interpreten etwa seit dem Ende des neunzehnten Jahrhunderts Petrons *Satyrica* als Beleg eines komischen Romans ansieht, der mit den Motiven des uns aus der griechischen Literatur bekannten Liebes- und Abenteuerromans parodistisch spielt und ihn aus diesem herleitet,¹ wollen andere Philologen wie zuletzt J. Adamietz² das Vorbild für die *Satyrica* in der Satura Menippea suchen, als deren formales Kennzeichen die Mischung von Prosa und Vers angesehen werden darf. In dem von letzterem herausgegebenen Sammelband *Die Römische Satire*³ habe ich bereits in meinem Artikel zu Petron darauf hingewiesen,⁴ daß dieses Werk der frühen römischen Kaiserzeit⁵ ein sehr komplexes literarisches Gebilde darstellt, das eine exakte literarische Zuordnung nicht zuläßt. Petron

¹ Vgl. Übersicht bei J. ADAMIETZ: Zum literarischen Charakter von Petrons *Satyrica*, RhM N. F. 130 (1987), S. 329, Anm. 1; ferner dazu H. GÄRTNER (Hrsg.): Beiträge zum griechischen Liebesroman, Hildesheim–Zürich–New York 1984; N. HOLZBERG: Der antike Roman, München–Zürich 1986, und S. J. HARRISON (Ed.): Oxford Readings in the Roman Novel, Oxford 1999. Ein vehementer Verfechter der Zuordnung von Petrons *Satyrica* zum Roman ist auch R. ASTBURY: Petronius, P. Oxy. 3010, and Menippean Satire, in: CPh 72 (1977), S. 22–31. Ebenso sieht L. CALLEBAT: Langages du roman latin (= Spudasmata 71), Hildesheim–Zürich–New York 1998, in den *Satyrica* einen Ableger dieser Gattung, wobei er das Werk als ein in sich geschlossenes Ganzes von kürzeren Geschichten auffaßt.

² Vgl. Überblick der älteren Literatur ebenfalls bei J. ADAMIETZ (s. Anm. 1), S. 331, Anm. 6, und ders.: Circe in den *Satyrica* Petrons und das Wesen dieses Werkes, Hermes 123 (1995), S. 320–334.

³ J. ADAMIETZ (Hrsg.): Die römische Satire (= Grundriß der Literaturgeschichten nach Gattungen), Darmstadt 1986.

⁴ (s. Anm. 3), S. 387.

⁵ Die meisten Forscher datieren das Werk mit Recht in Neronische Zeit.

wollte nämlich in jeder Hinsicht eigenständig und originell sein: Durch die Verschmelzung verschiedener literarischer Gattungen zu einem Ganzen ist ihm dies auch gelungen, so daß man die *Satyrica* mit Recht als ein *opus sui generis* bezeichnen darf. Treffend wird Petrons Werk von M. Schanz–C. Hosius⁶, die in den *Satyrica* einen Roman sehen, als „die merkwürdigste Erscheinung in der gesamten Literatur der Kaiserzeit“ charakterisiert.

Ein wesentlicher Unterschied der *Satyrica* zum traditionellen Roman besteht darin, daß die Protagonisten zueinander in einer homosexuellen Dreierbeziehung stehen und keine Angehörigen eines gehobenen Standes sind, sondern zwei Studierende der Rhetorik, die einen Jungen gemeinsam zum Geliebten haben und mit diesem und anderen Personen ein satyrhaftes, pikareskes Dasein führen. Petrons Werk ist damit in der abendländischen Literatur geradezu zu einem der Prototypen einer Schelmen-erzählung geworden. Das kommt auch durch den Titel des Werkes zum Ausdruck. K. Müller–W. Ehlers⁷ haben daher in ihren Ausgaben und Übersetzungen diesen wesentlichen Zug des Werkes durch den Untertitel „Schelmengeschichten“ bzw. „Schelmen-szenen“ auszudrücken versucht.

Zum Motor des Geschehens wird c. 139.2 in komisch-parodistischer Weise der Gott Priap gemacht. Sonst spielt bei Petron göttliche Motivation für das menschliche Handeln kaum eine wirkliche Rolle. Die Akteure leben geradezu in den Tag hinein. Auch das für die Satire typische Moralisierende fehlt bei Petron vollständig. Seine Intention war nicht zu tadeln, sondern sich lustig zu machen über Torheiten und Laster einer realen Welt, indem er diese mit Mitteln der Überzeichnung und Übertreibung porträtierte, um sein Publikum zu amüsieren. Dies zeigt sich auf dem Gebiet der Motivik wie in der sprachlichen Charakterzeichnung der Handlungsträger. Petron geht es nur um das γελοῖον, nicht um das σπουδαῖον. Letzteres ist aber ebenso wie das γελοῖον Ziel der prosimetrischen Satire des Menippos von Gadara gewesen, die Varro in Rom heimisch gemacht hatte. Somit steht Petron der Intention der Komödie eines Plautus viel näher als der der Satire.

Dennoch kann das formale Charakteristikum der Satura Menippea bei Petron nicht stark genug hervorgehoben werden, und zwar, wie schon festgestellt, das Prosimetron. Die gelegentliche Einmischung von Versen in die Prosa begegnet zwar bereits in Charitons Roman *Kallirhoe*⁸, doch sind solche Verseinschübe dort selten und im Verhältnis zum Gesamtwerk jeweils von ganz kurzem Umfang. Sie dienen im herkömmlichen Roman generell zur Illustration und Hervorhebung von Handlungssituationen und Charakteren, nicht jedoch zur Weiterführung des Geschehens. In der Satura Menippea hingegen sind sie untrennbar mit der Handlung verbunden: Sie sind ein integrierter Bestandteil derselben. Varro schiebt in seine *Menippeen* sowohl eigene Verse als auch die bekannter lateinischer und griechischer Autoren ein. Dieselbe Technik findet sich auch in Senecas *Apocolocyntosis*. Dagegen zeichnet sich Lukians

⁶ Geschichte der Römischen Literatur, Bd. II, München 1935, S. 516.

⁷ Petronius, *Satyrica*, Lateinisch deutsch, München 1965 und 1978 bzw. 1983 und 1995.

⁸ A. LESKY: Geschichte der griechischen Literatur, 3. neubearbeitete und erweiterte Aufl., Bern–München 1971, S. 963, bezeichnet die darin eingestreuten Verse als „merkwürdig“. Verseinschübe sind aber auch sonst für volkstümliche Erzählungen prosaischer Natur nicht ungewöhnlich und finden sich daher bei vielen Völkern.

Menippea durch keine eigenen poetischen Einlagen aus, sondern der Autor zitiert aus Homer oder den griechischen Tragikern. Petron aber will in seinem prosimetrischen Werk u. a. seine eigene dichterische Begabung unter Beweis stellen. So sind in den *Satyrice* alle Verseinschübe Schöpfungen des Dichters selbst mit zwei Ausnahmen, wo der Autor in frivoler Weise Vergil verulkt:⁹ Die eine Vergilparodie findet sich in der Milesischen Novelle von der *Witwe von Ephesus* (111.12), die andere in einer nur fragmentarisch erhaltenen anderen Geschichte ähnlicher Art (132.11).¹⁰ Petron wollte damit offensichtlich seine Vertrautheit auch mit dem literarischen Genos der Milesischen Novelle dokumentieren.

Was den Inhalt der von Sisenna ins Lateinische übertragenen Novellen der Μησιακά des Aristides von Milet betrifft, so können wir auf Grund des Urteils von Ovid *Trist.* 2.443f. sagen, daß sie vor derben Späßen und Streichen nicht zurückscheuten.¹¹ Aber nicht nur diesen wesentlichen Zug teilte Petron mit ihnen, sondern er berührt sich mit ihnen auch in anderer Hinsicht. Fronto p. 57.1ff. (ed. van den Hout, Teubner)¹² nennt Sisenna nicht nur lasziv, sondern er erwähnt ihn zusammen mit anderen Verschriftstellern wie den Atellanendichtern Novius und Pomponius, dem Togatendichter Atta und dem Satiriker Lucilius. Das erlaubt jedoch den Schluß, daß in den Milesischen Novellen, von denen wir nur einige wenige und kurze Fragmente besitzen,¹³ die Verseinlagen nicht unerheblich gewesen sein dürften. Wahrscheinlich ist dies auch der Grund, weshalb Petron sich diese Technik in seinen zahlreichen Geschichten frivolen Inhalts zu eigen gemacht hat.

Wie schon erwähnt, stammen jedoch – von den beiden Vergilparodien abgesehen – die poetischen Partien alle aus der eigenen Feder des Autors. Die Palette seines Könnens reicht von kleineren, z. T. lasziven Verseinschüben bis zu den großen Gedichten, die sich seriös geben und in denen Petron auch sein episches Talent zur Schau stellt. Man denke nur an das Gedicht über das *Bellum civile* (119. VV. 1–295) oder die *Troiae Halosis* (89. VV. 1–65).

Nicht zu vergessen ist in diesem Zusammenhang ferner der Einfluß der älteren Verssatire. Ihrer stofflichen Fülle sollte die große Buntheit der Sprache und Form entsprechen, und auch darauf will der Titel der mit Formenvielfalt spielenden *Satyrice* Petrons selbst hinweisen. Ist schon der poetische Stil der Verssatire, im ganzen gesehen, als kolloquial zu bezeichnen,¹⁴ so trifft dies erst recht auf die *Menippeen* Varros zu. Wie die Verssatire verfügt auch ihre prosimetrische Schwester, den verschiedenen Handlungssituationen und Akteuren entsprechend, über viele sprachliche

⁹ Vgl. dazu PETERSMANN (s. Anm. 3), S. 399f.

¹⁰ Keine Verseinlage hingegen findet sich bei Petron in seiner zweiten ausgesprochen Milesischen Novelle, und zwar in der Erzählung vom Pergamenischen Knaben, c. 85–87.

¹¹ *Vertit Aristiden Sisenna, nec offuit illi/historiae turpes inseruisse iocos.*

¹² *...partim scriptorum animadvertas particulatim elegantis Novium et Pomponium et id genus in verbis rusticanis et iocularibus ac ridiculariis, Attam in muliebribus, Sisennam in lascivis, Lucilium in cuiusque artis ac negotii propriis.*

¹³ Der Rest eines Hexameters liegt vielleicht frg. 1 B vor.

¹⁴ Vgl. dazu H. PETERSMANN: The Language of Early Satire: Its Function and Characteristics, in: *Aspects of the Language of Latin Poetry*. Ed. by J. N. ADAMS and R. G. MAYER (= *Proceedings of the British Academy* 93), Oxford 1999, S. 289–310.

Schattierungen und Nuancen.¹⁵ Dies gilt auch für die Diktion der prosaischen Partien von Senecas *Apocolocyntosis*, die sich in der Schilderung des verhaßten Claudius, vor allem, wenn dieser selbst spricht, geradezu dem ausgesprochen Derb-Vulgären nähert.¹⁶ Sie zeigt viele Affinitäten mit der Sprache der ungebildeten Freigelassenen Petrons.

Während aber diese nicht nur durch ihre Redeweise, sondern auch durch ihre Herkunft als Barbaren charakterisiert sind,¹⁷ wird die Sprache des Claudius in Senecas *Apocolocyntosis* noch niedriger als die der Angehörigen eines barbarischen Volkes eingestuft.¹⁸

Ein Kennzeichen der Menippea ist auch die Einmischung von ganzen griechischen Sätzen in den Dialog. Bei Petron jedoch findet sich mit Ausnahme einer Anfrage an die Sibylle von Cumae und deren Antwort (48.8) nur vereinzelt griechisches Wortgut, und zwar solches, das sich in der lateinischen Volkssprache bereits eingebürgert hatte.

Von den idealistischen Erzählungen des herkömmlichen Romans hingegen heben sich die *Satyrice* gewaltig ab. In diesen nämlich wird, von der Varietätenlinguistik aus betrachtet, im Unterschied zu Petron dem Diastratischen und Diatopischen wenig Rechnung getragen. Die Absicht Petrons aber war es, nicht nur wirkliches Leben zu parodieren, sondern auch die Sprache verschiedener sozialer Schichten, und zwar bis in alle Einzelheiten hinein, adäquat wiederzugeben. So läßt der Autor im großen und ganzen den erzählenden Studenten Enkolp und seine gebildeten Freunde sich in den Prosapassagen einer – freilich nicht immer uniformen – urban gefärbten Alltagsdiktion bedienen.¹⁹ Das Vorbild dieser Redeweise lehnte sich sehr wahrscheinlich an den in Rom gesprochenen *sermo cottidianus* an, denn die Hauptstadt bildete auch das sprachliche Normenzentrum. Seit F. Bücheler hat sich für diese Sprachvarietät die Bezeichnung ‚urban‘ eingebürgert, womit in erster Linie das Qualitative zum Ausdruck kommen sollte. So waren es vor allem die höheren gebildeten

¹⁵ Vgl. dazu besonders E. WOYTEK: Sprachliche Studien zur Satira Menippea Varros (= Beih. der Wiener Studien 2), Wien 1970, besonders S. 15, wo im Kontext des Umgangssprachlichen auch richtig der des Archaischen hervorgehoben wird.

¹⁶ Vgl. z. B. die letzten Worte des sterbenden Kaisers in 4.3 *vae me, puto, concacavi me*. Zu den verschiedenen Nuancen von Sprache und Stil der *Apocolocyntosis* vgl. die knappen Bemerkungen von O. SCHÖNBERGER: Lucius Annaeus Seneca. *Apocolocyntosis Divi Claudii*. Einführung, Text und Kommentar, Würzburg 1990, S. 33ff. Zu Einzelem vgl. auch A. A. LUND: L. Annaeus Seneca. *Apocolocyntosis Divi Claudii*. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert, Heidelberg 1994.

¹⁷ Vgl. dazu H. PETERSMANN: Soziale und lokale Aspekte in der Vulgärsprache Petrons, in: *Latin vulgaire – latin tardif IV. Actes du 4e colloque international sur le latin vulgaire et tardif*. Caen, 2–5 septembre 1994, éd. par L. CALLEBAT, Hildesheim Zürich–New York 1995, S. 533–547.

¹⁸ Vgl. Sen. *Apocol.* 5.2, wo Jupiter den im Himmel angelangten Claudius fragt, welcher Volkzugehörigkeit er sei, und dieser ihm zur Antwort gibt: *non intellegere se linguam eius, nec Graecum esse nec Romanum nec ullius gentis notae*.

¹⁹ Vgl. zu dieser Sprachvarietät H. PETERSMANN: Petrons urbane Prosa. Untersuchungen zu Sprache und Text (Syntax), Sb. der Österr. Akad. der Wiss., phil.-hist. Kl., 323. Bd., Wien 1977. Diese kann freilich situationsbedingt in die Tiefen des sprachlichen Substandards absinken oder in die Höhen des Rhetorisch-Poetischen aufsteigen. Vgl. dazu H. PETERSMANN: Umwelt, Sprachsituation und Stilschichten in Petrons ‚Satyrice‘, ANRW II: 32.3 (1985), S. 1687–1705.

Schichten Roms, die an den *Satyrica* und ihren voraussetzungsreichen Anspielungen auf literarisch und sprachlich Bekanntes ihre Freude haben sollten.

Von dieser urbanen Sprechweise hob der Autor in der *Cena Trimalchionis* bewußt die Diktion der ungebildeten Personen ab, die, in einer kampanischen Kleinstadt aus ehemaligem Sklavendasein zu Wohlstand aufgestiegen, das Leben der Großstadt imitieren wollten, ihre provinzielle und sozial niedere Herkunft jedoch nicht verbergen konnten.²⁰ Der Klang ihrer dialektal gefärbten Sprache, dem im mündlichen Vortrag wahrscheinlich Rechnung getragen wurde und worüber die Zuhörerschaft sich gewiß höchst amüsierte, ist uns für immer verloren. Was uns jedoch geblieben ist, ist der schriftlich fixierte Substandard, der sich an das tatsächlich gesprochene Alltagsidiom Unteritaliens anlehnt, wenn wir etwa an die vulgärlateinischen Sprachdokumente aus Pompeji und Herculaneum oder an die jüngst entdeckten Urkunden aus dem Gebiet von Puteoli denken.²¹ Petron stellt somit den ersten und einzigen konsequenten Dialektschriftsteller in der lateinischen Literatur dar, der die Sprache und Herkunft von Personen eines bestimmten Gebiets bewußt in komisch parodistischer Absicht zu imitieren wußte.²²

Wir können also feststellen, daß, motivisch gesehen, Petrons Werk sich zwar als eine längere romanhafte Erzählung gibt, sprachlich und formal hingegen von der Satire nicht zu trennen ist. Insofern stellen die *Satyrica* bis in die jüngste Zeit etwas Einzigartiges in der gesamten Literatur der Antike dar. Daher ist auch die Frage, ob Petron auf griechische Vorbilder zurückgegriffen hat, ein bis in unsere Zeit ungelöstes Problem. Seit 1971 wandte sich ihm jedoch die Philologie wieder mit größerem Interesse zu. In diesem Jahr publizierte nämlich P. Parsons ein Papyrus-Fragment aus Oxyrhynchus (nr. 3010), das mit seinen 50 Zeilen als prosimetrischer Teil einer romanhaften Erzählung anzusehen ist.²³ Davon sind 20 Verse (Z. 14–33) in Sotadeen verfaßt, VV. 39–44 zitieren mit geringfügiger Veränderung Euripides, *Orest* 1155–1157. Vermutlich stammen die Sotadeen aus der eigenen Feder des Autors. Der Inhalt der Partie ist nicht ganz klar, doch hat er mit dem Kybelekult zu tun. Dazu und zu den geschilderten Erlebnissen passen auch die Sotadeen. Dieses Versmaß können wir sonst in den seriösen griechischen und lateinischen Romanen nicht belegen, wohl jedoch zweimal bei Petron, und zwar 23.3 in der Sexorgie, wo sich eine männliche Hure an Enkolp zu schaffen macht, und 132.8, wo Enkolp höchst frivol wie in einer Milesischen Novelle über das Versagen seines Körperteils und wie er gegen diesen

²⁰ Vgl. dazu H. PETERSMANN (s. Anm. 17), S. 533–547.

²¹ Vgl. G. CALBOLI: Zur Syntax der neuen vulgärlateinischen Urkunden aus Murecine, in: *Latin vulgaire – latin tardif. Actes de Ve colloque international sur le latin vulgaire et tardif*, Heidelberg, 5–8 septembre 1997, éd. par H. PETERSMANN R. KETTEMANN, Heidelberg 1999, S. 331–344.

²² Vgl. dazu H. PETERSMANN: La latinizzazione dell'Italia meridionale e il *Satyricon* di Petronio, in: *Atti della Tavola rotonda di linguistica storica. La preistoria dell'Italiano*, 11–13 giugno 1998, Venedig 2000 (im Druck).

²³ Vgl. dazu P. PARSONS: A Greek *Satyricon*?, *BICS* 18 (1971), S. 53–68; ders. in: *Oxyrhynchus Papyri*, 42 (1974), Nr. 3010; R. MERKELBACH: Fragment eines satirischen Romans: Aufforderung zur Beichte, in: *ZPE* 11 (1973), S. 81–100, und A. S. STEPHENS J. J. WINKLER: *Ancient Greek Novels. The Fragments. Introduction, Text, Translation, and Commentary*, Princeton 1995, S. 358–374, mit reicher Literatur dazu S. 493–495.

vorgehen will, reflektiert. Hervorgehoben zu werden verdient, daß Varro in seinen *Menippeen* von diesem Metron einige Male Gebrauch macht.²⁴

Aus dem überlieferten Papyrustext erfahren wir, daß ein gewisser Iolaos die Hauptperson bildet. Daneben erscheinen ein *gallos* und eine andere Figur, die von diesem *gallos* in religiöse Geheimnisse eingeweiht wird und diese selbst dann weitergeben soll. Äußerst merkwürdig dabei ist, daß Iolaos in metrischer Form angesprochen und dabei Bezug auf sein turbulentes Leben genommen wird, in dem Eros, Abenteuer und Streiche offensichtlich eine Rolle spielen.

Der Papyrus stammt aus dem 2. Jhdt. n. Chr. Parsons hat ihn u. a. einem Vergleich mit Petrons *Satyrica* unterzogen und kommt zu folgendem Schluß: „I suggest that in Iolaos, his clown and his gallus, bastard and lamentations and ribaldry in the past, furtive love in the future, the Greek *Schelmanroman* has at last become flesh.“²⁵ Mit Recht hat Parsons darauf hingewiesen, daß die Helden des herkömmlichen griechischen Romans sich nämlich sonst nicht in einer derartigen Gesellschaft wie der des Iolaos befinden.²⁶ In dieser Hinsicht trifft sich Iolaos mit Petrons Haupthelden Enkolp.

Dennoch unterscheidet sich die Textpassage des Papyrus in einem ganz wesentlichen Punkt von Petrons *Satyrica*. Während der prosaische erzählende Teil des Papyrus-Bruchstücks in einer mehr oder weniger korrekten Dikton verfaßt ist, weist die in diese Partien eingeschobene poetische Anrede an Iolaos mit der Schilderung von Geschehnissen (Z. 14–33) eine Reihe von ausgesprochen vulgärsprachlichen Zügen auf.

Solche begegnen gleich am Beginn der Rede, wenn Iolaos mit der Form εὐγενῆ anstatt εὐγενές angesprochen wird. Die Parallelbelege solcher Formen bei Adjektiven, auf die von Parsons²⁷ verwiesen wird, stammen alle aus späterer Zeit, und zwar (ebenfalls in Papyri) aus dem 3. und 4. Jhdt. n. Chr. Es handelt sich dabei um ein Merkmal der in Ägypten gesprochenen Koine. Ein weiteres Charakteristikum dieser Sprachvarietät ist das Phänomen, daß vorvokalisches Jota konsonantisch gesprochen wurde. Diese Eigenheit ist alt und begegnet schon im Homerischen Epos.²⁸ Sie ist wohl als einer der Jonismen zu bewerten, von denen die Koine nicht frei war, und findet sich vor allem in Papyri der römischen Zeit. Vielleicht handelt es sich jedoch hier nicht nur um einen archaischen Zug der griechischen Volkssprache, sondern auch um eine jener häufigen Beeinflussungen, die das in Ägypten gesprochene Griechisch durch das von römischen Soldaten, Händlern und Beamten nach Ägypten importierte Vulgärlatein erfuhr.²⁹ Z. 14 des Papyrus bietet gleich zwei Belege dieser volkstümlichen Aussprache (vgl. Ἰόλαε und σιωπη, Z. 32 nochmals Ἰόλαε). In Z. 28

²⁴ Vgl. den Index zu den Varro-Fragmenten in F. BÜCHELER: Petronii Saturae, ed. minor, 8. unveränd. Nachdruck der 7. Aufl., Berlin und Zürich 1963, S. 353.

²⁵ PARSONS (s. Anm. 23), S. 66.

²⁶ Auch im Roman des Apuleius 8.26ff. kommen zwar *galli* bzw. *cinaedi* als Priester der Kybele vor, doch ist der Held Lucius dort nicht freiwillig in das orgiastische Geschehen verwickelt.

²⁷ (s. Anm. 23) mit Belegen S. 56.

²⁸ Vgl. Od. 4.229 und 8.560.

²⁹ Zur parallelen vulgärlateinischen Erscheinung vgl. Belege bei V. VÄÄNÄNEN: Introduction au latin vulgaire. 3^e éd. revue et augmentée, Paris 1981, S. 46.

fällt die Form *πέπαιχε* anstatt *πέπαικε* auf. Sie hat jedoch ihre Parallele in Plutarch. *Dem.* 9.5. Nicht ungewöhnlich für die Koine ist ebenfalls der Gebrauch des Perfekts anstatt des Aorists.³⁰ Als Form sprachlichen Substandards erscheint in V. 31 ferner *κρύβε* (anstatt *κρύπτε*).³¹ Phrynichos³² tadelt die Verwendung dieser Form, die aber in der Volkssprache so verwurzelt war, daß sie im heutigen Neugriechisch die Standardform bildet. Dem Bereich des ausgesprochen Derben und Vulgären gehört in Z. 30 *βεινεῖν* (= *βινεῖν*) an.

Der Ton der ganzen Partie trägt einen Zug von Komik. Dies zeigt u. a. auch das in den keineswegs vornehmen Kontext abrupt eingeschobene räsonierende Zitat aus Euripides, *Orest* 1155–57.

Fragen wir nun, wie es sich mit den poetischen Einschüben in Petrons vulgärsprachlichen Passagen verhält, so sehen wir, daß solche nur insgesamt viermal vorkommen, und zwar alle in der *Cena Trimalchionis*. Zwei davon (34.10 und 55.3) sind überhaupt nur sehr kurz und haben eigene, komisch wirkende Dichtungen des Gastgebers zum Inhalt, wobei sie, wie nicht anders zu erwarten, den Mangel an Trimalchios richtiger Handhabung von Sprache und Form dokumentieren. Die dritte Einlage (55.6) gibt vor, ein Gedicht des Mimendichters Publilius zu sein und erweist sich als manieriert-schwülstig. Bei dem vierten poetischen Einschub (58.8) handelt es sich um ein Rätsel in Form eines volkstümlichen trochäischen Septenars.

Von den jüngst gefundenen romanhaften Erzählungen prosimetrischer Natur sind hier auch die Reste eines zweiten Papyrus anzuführen: P. Turner 8, benannt nach der im Text agierenden Figur Tinouphis.³³ Die Schrift des Papyrus weist wie die des *Iolaosfragments* in das 2. Jdht. n. Chr. Was seinen Inhalt betrifft, so können wir aus dem Erhaltenen schließen, daß es sich um den Bericht der Erlebnisse des Tinouphis handelt. Dieser bekleidet entweder das Amt eines Priesters oder einer sonstigen Respektsperson. In Z. 12 und 14 wird er *προφήτης* genannt. Wegen eines Ehebruchs verdammt, wird er jedoch von einem klugen, doch ruch- und sittenlosen Gerichtsvollzieher gerettet. Dieser Gerichtsvollzieher erscheint in Z. 17 u. a. als ein Diener „des bitteren Zwangs“ bezeichnet, Tinouphis hingegen in Z. 22 auch als *μάγος*. Der Name Tinouphis weist auf Ägypten als Handlungsschauplatz, und ägyptisches Ambiente wird in das Romanfragment ferner durch eine Frau mit dem Namen *Isias* (Z. 25) gebracht.³⁴ Das Appellativ *μάγος* und der sonst nicht belegte Personenname *Μαγώας* in Z. 20 wollen hingegen bewußt Persisches anklingen lassen, während *So-sias* (Z. 25) ein bekannter Sklavename der griechischen Komödie ist. Diese Perso-

³⁰ Vgl. F. BLASS–A. DEBRUNNER F. REHKOPF: *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1976, § 343, S. 281, mit weiterer Literatur.

³¹ Belege s. LSJ (mit Suppl.) s. v.

³² Nr. 290 SGLG ed. FISCHER (= nr. 291 ed. RUTHERFORD).

³³ P. Turner 8; von M. W. HASLAM publiziert in: *Papyri Greek and Egyptian: Edited by Various Hands in Honour of Eric Gardiner TURNER on the Occasion of His Seventieth Birthday*. Graeco-Roman memoirs 68, Oxford 1981 (8: 35–45). Weitere Literatur in der Ausgabe von STEPHENS WINKLER (s. Anm. 23), S. 400–408 und 504.

³⁴ Als Personenname begegnet *Isias* bei Heliod. 6.4.1. Möglich aber wäre es auch, daß es sich hier um eine Appellativum handelt, das auf den Isiskult weist.

nennamen sollen eine multikulturelle Zeit Ägyptens wohl zur Zeit der persischen Invasion im 4. Jhdt. v. Chr. vorspielen.³⁵

Das Bemerkenswerte an diesem 28 Zeilen umfassenden Papyrusfragment ist,³⁶ daß es eine Erzählung bietet, die aus einem längeren prosaischen und einem metrischen Teil besteht. Letzterer setzt sich zusammen aus neun jambischen katalektischen Tetrametern. Seiner Form nach ist das hier verwendete Versmaß höchst auffallend. Der Tetrameter besteht nämlich aus zwei Dimetern mit *syllaba anceps* und Pause am Ende der ersten Vershälfte. Ob diese Form des Tetrameters genuin griechisch oder von lateinischer Verstechnik her zu erklären ist, ist unsicher.³⁷ Jedenfalls zeigt die metrische Passage auch die mögliche Bandbreite eigenwilliger metrischer Gestaltung eines Versmaßes, das Hipponax in seiner klassischen Form in die griechische Literatur eingeführt und, zusammen mit einer vom Realismus geprägten Sprache, zur Schilderung des Lebens sozial unterer Schichten verwendet hatte. Nicht verwunderlich ist, daß der katalektische jambische Tetrameter in seiner herkömmlichen Form sich dann auch oft in der Komödie findet. In der im *Tinouphisfragment* erscheinenden Gestaltung ist dieses Versmaß jedoch in der vorbyzantinischen griechischen Literatur sonst nicht belegt. In der lateinischen Dichtung hingegen ist diese Verstechnik geläufig.

Auf diese formal merkwürdigen Verse folgt in unserem Papyrus ein acht Zeilen umfassender Bericht in gewöhnlicher Prosa. Hingegen scheinen die fünf den Versen vorausgehenden Zeilen offenkundig rhythmisiert. Auch Petron setzt in seinen prosaischen Partien durchgehend Rhythmen ein und spielt damit.³⁸

Die Passage im *Tinouphisfragment* gibt sich erhaben und feierlich, was auch sprachlich am Beginn des Papyrus in Z. 4 durch das dichterische βροτῶν zum Ausdruck gebracht wird.³⁹ Das Wort erscheint dann nochmals in der poetischen Einlage (Z. 10), in der sich auch das dichterische ἄγροτης findet.⁴⁰ Ganz gewählt gibt sich ferner in Z. 11 die Wendung δαιμόνων μοίρης, in der die jonische Form μοίρης auffällig ist. In demselben metrischen Passus heißt es nämlich in Z. 17 regulär πικρᾶς ἀνάγκης.

Überblicken wir abschließend die drei prosimetrischen Erzählungen, wie sie uns in Petrons *Satyrice*, dem *Iolaos-* und dem *Tinouphisfragment* vorliegen, so ist festzustellen, daß alle drei neben prinzipiellen formalen Gemeinsamkeiten doch voneinander wieder derart verschieden sind, daß eine gegenseitige direkte Beeinflussung ausgeschlossen erscheint. Eine Gemeinsamkeit, die Petron 111.12 und 132.11 mit dem *Iolaosfragment* Z. 39–44 aufweist, liegt offensichtlich in der Handhabung der Zen-tonenpraxis, wie sie in der lateinischen Satura Menippea vorkommt. Der Unterschied

³⁵ Eine solche fand unter Artaxerxes III. Ochus im Jahre 343 v. Chr. ihren Abschluß.

³⁶ Allerdings sind die ersten drei Zeilen so verstümmelt, daß sie nicht lesbar sind.

³⁷ Vgl. dazu mit Literatur die Ausführungen von STEPHENS WINKLER (s. Anm. 23), S. 402.

³⁸ Zu den Rhythmen und Klauseln in Petrons urbaner Prosa vgl. die Ausgabe von MÜLLER 1983 (s. Anm. 7), S. 449–470; zum Spiel damit, auch in den vulgären Partien, vgl. PETERSMANN (s. Anm. 19), S. 1695. Zu Seneca bemerkt SCHÖNBERGER (s. Anm. 16), S. 34, daß sich in dem Werk „zwar kein durchgeführter Rhythmus findet, doch sind die Satzschlüsse deutlich rhythmisiert.“

³⁹ In der Prosa findet sich das Wort sehr selten: LSJ s. v. zitiert nur Platon und Aristoteles, STEPHENS WINKLER (s. Anm. 23) auch Lukian, *Vit. auct.* 6.15.

⁴⁰ In der Prosa steht dafür gewöhnlich ἄγροικος.

zwischen Petron und dem griechischen Fragment besteht jedoch darin, daß im *Iolaosfragment* sprachliche Vulgarismen nur in der poetischen Partie, in der Iolaos an-geredet wird (Z. 14–33), begegnen, während in den *Satyrica* Vergleichbares auf die Freigelassenengespräche beschränkt ist. Im *Tinouphisfragment* ist dagegen die Form des jambischen Tetrameters höchst auffallend.

Die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Petrons *Satyrica* und den beiden griechischen Fragmenten machen es wahrscheinlich, daß alle drei romanhaften Erzählungen aus einem gemeinsamen Archetypus von Unterhaltungsliteratur hervorgegangen sind. Ein Merkmal dieses Typs muß gewesen sein, daß im Unterschied zu den herkömmlichen Liebes- und Abenteuerromanen, in denen einem bestimmten Lesepublikum aus dem Leben der Großen der menschlichen Gesellschaft Unterhaltungslektüre utopistisch-idealistischen Inhalts geboten werden sollte, diese Art von Roman in einem alltäglichen Milieu gespielt hat. Frivol-derbe Späße, Abenteuer und Streiche haben darin wie in den Milesischen Novellen wahrscheinlich einen breiten Raum eingenommen. Der Buntheit des Stoffes, der Handlung, der Situationen und Charaktere des gewöhnlichen Lebens versuchte man in diesem Typ von pikaresker Unterhaltungsliteratur sprachlich durch eine adäquate Diktion gerecht zu werden. Wie in der *Satura Menippea* und in den Milesischen Novellen wurde an besonderen Punkten des Handlungsgeschehens dieses in Versen entweder weitergeführt oder räs-onierend illustriert, wodurch eine gewisse Komik erzeugt werden sollte.

In Petron haben wir einen besonderen Meister dieser Kunst vor uns, die sich nicht nur in der Handhabung der traditionellen literarischen Motivik sowie der von Sprache und Stil zeigt, sondern auch in dem Versuch, die Vorbilder durch Eigenständ-igkeit zu übertreffen. Das ist es auch, worauf Petrons herausragende und originelle Stellung im Rahmen dieser Art von Unterhaltungsliteratur beruht, von der uns seine *Satyrica* einen lebhaften Eindruck vermitteln.

Universität Heidelberg
Seminar für Klassische Philologie
Marstallhof 4
D-69117 Heidelberg

MÁRTA RIMÓCZI-HAMAR

ARVA BEATA AND GENS AUREA

Few, if any, would challenge G. E. Duckworth's statement on the Fourth *Eclogue* that "no short poem in classical and perhaps world literature has aroused so much discussion".¹ This discussion is centered on two problems, the first concerning the identity of the child of the Fourth *Eclogue*, the second, whether the Fourth *Eclogue* or Horace's Sixteenth *Epode* was written first.² Many proposals have already been made as to the identity of the child of the Fourth *Eclogue*: these include Asinius Gallus, Antonius and Cleopatra's son, Antonius and Octavia's son, Octavianus and Scribonia's son, Octavia and Marcellus' son (the later M. Claudius Marcellus), Octavianus himself, Jesus and a Miracle Child, the symbol of divine strength.³

The problem of whether the Fourth *Eclogue* preceded the Sixteenth *Epode* has also been much discussed. Some scholars believe that Vergil's poem came first and that the Sixteenth *Epode* is Horace's answer to the Fourth *Eclogue*,⁴ while others hold that Horace wrote his epode after the Battle of Philippi, but before the Pact of Brundisium, while Vergil composed his Fourth *Eclogue* after the Pact of Brundisium.⁵ Still, no-one has yet challenged that the two poems are related. We must

¹ G. E. DUCKWORTH: *Animae Dimidium Meae*. Two Poets of Rome. Proceedings AphA 88th Annual Meeting and PhAPC 54th Annual Meeting 87 (1966) 217.

² DUCKWORTH's other statement ("On this question of priority of the two poems there has been endless discussion") can hardly be doubted either. DUCKWORTH, op. cit. 29.

³ See the overview by C. T. COLEMAN: Vergil. *Eclogues*. Cambridge 1977, 29, 150–152. Cp. also W. CLAUSEN: A Commentary on Virgil *Eclogues*. Oxford 1955, 121–122 (the child is Anthony and Cleopatra's expected son); F. PLEISS-P. LEJAY: *Oeuvres de Virgile*. Paris 1928, 28 (Asinius Gallus); I. TRENCSENYI-WALDAPFEL: *Pásztori magyar Vergilius*. Budapest 1938, 80 (Asinius Gallus); L. HAVAS: *Vergilius Eklogái – Vergilii Eclogae*. Budapest 1971, 69–71. All with references to the relevant literature.

⁴ See I. BORZSÁK: *Horatius. Ódák és epódoszok*. Auctores Latini XVIII. Budapest 1975, 566. J. GRIFFIN: Horace in the Thirties. In: *Horace 2000. A Celebration*. Ed. by N. RUDD. Ann Arbor 1993, 15. E. A. SCHMIDT: *Zur Chronologie der Eklogen Vergils*. Heidelberg 1974, 55–58. All with the earlier literature.

⁵ Cp. W. CLAUSEN: op. cit., 145–150; F. PLEISS-P. LEJAY: op. cit., 27; I. TRENCSENYI-WALDAPFEL: op. cit., 80; J. BOLLÓK, *Ant. Tan.* 26 (1979) 70, suggesting that the Sixteenth *Epode* was written after the War of Perugia, while the Fourth *Eclogue* after the Pact of Brundisium; R. T. COLEMAN: op. cit., 15,

agree with the statement that in spite of the many parallels between the two, the question of which poem preceded the other cannot be established.⁶ We therefore have to look for other clues in order to resolve the “endless discussion” about the priority of the two poems. Such clues may be gleaned from the study of the circumstances under which Horace became acquainted with Vergil and Maecenas, and from the references contained in the two poems.⁷

The friendship between Horace and Maecenas did not evolve by mere chance. Vergil, who was Horace’s elder by five years, and Varius spoke about Horace to Maecenas and in the spring of 38 B.C. they introduced the poet to Maecenas. According to his own recollection of this meeting, Horace was rather embarrassed and was hardly able to speak to the illustrious man (*Sat.* I. 6, 54 ff.):⁸

*Nulla etenim mihi te fors obtulit: optimus olim
Vergilius, post hunc Varius dixere, quid essem.
Ut veni coram, singultim pauca locutus
(infans namque pudor prohibebat plura profari)
non ego me claro natum patre ...
sed quod eram, narro.*

Additional questions arise: how did Vergil become acquainted with Horace, how did he come to know Horace’s poems, and why did he introduce this poet of humble origin, but pure soul (*Sat.* I 6, 64: *non patre preclaro, sed vita et pectore puro*) to Maecenas? Vergil was already well-known in Maecenas’ circle, and he was also entrusted with the significant task of celebrating Octavianus’ divine origins and his deeds whereby he restored peace to the Roman people who had been exhausted by the civil wars. Wouldn’t Vergil have regarded the younger poet as a rival? Had they already befriended each other before Vergil introduced Horace to Maecenas? Or did this only occur at a later date, after the close intellectual and emotional ties between them had been forged? Neither is it entirely clear when and how Vergil came into contact with Maecenas.⁹

Although a difficult task, these questions can be answered, in part from the works of the two poets, and in part from the data preserved in other works of classical history and literature. Vergil’s poetic works and the data in his antique biographies indicate that he became acquainted with Maecenas sometime before he wrote the *Georgica*. The fact that Vergil’s land, lying near Mantua, was expropriated for distribution among Antonius and Octavianus’ veterans, played an important role in

hesitates between 41 and 40 B.C. as regards the date of the Fourth *Eclogue*. All with references to the earlier literature.

⁶ R. T. COLEMAN: op. cit., 154.

⁷ One instructive example has been quoted by G. E. DUCKWORTH: op. cit., 290, referring to the relation between Horace’s *Altera iam teritur bellis civilibus aetas* and Vergil’s *ultima Cumaei venit iam carminis aetas*, as well as the importance of the triple repetition of *iam* in lines 6, 7 and 10.

⁸ See Horace’s *Sat.* I 6. A. KIESSLING R. HEINZE: Q. Horatius Flaccus. Satiren.⁵ Berlin 1921, 106 ff.; I. BORZSÁK: Horatius. Szatírák. Budapest 1972, 106 ff.; K. J. RECKFORD: Horace and Maecenas. TAPHIA 90 (1959) 195 ff.

⁹ Cp. G. E. DUCKWORTH: op. cit., 284, who dates the beginning of the friendship between the two poets from 40 or 39 B.C.

this. According to the *Vita Verg.* by Donatus-Suetonius (Diehl, p. 24¹⁰), *Mantuani quoque, in quibus erat etiam poeta Vergilius, maximam partem finium suorum perderent eo quod vicini Cremonensibus fuerant. Sed Vergilius merito carminum fretus et amicitia quorundam potentium centurioni Arrio cum obsistere ausus esset, ille statim, ut miles, ad gladium manum admovit, cumque se in fugam proripuisset poeta, non prius finis persequendi fuit, quam se in fluvium Vergilius coniecisset atque ita in alteram ripam enatavisset. Sed postea et per Maecenatem et per triumviros agris dividendis Varum, Pollionem et Cornelium Gallum fama carminum commendatus Augusto et agros recepit et deinceps imperatoris familiari amicitia perfruitus est.*

This account mentions all the important actors of the later events, even though the exact sequence of the events is uncertain since it is not clear who the *potentes* were, whose friendship supported Vergil. Moreover, Maecenas is mentioned before the *triumviri agris dividendis* – Alfenus Varus, Asinius Pollio and Cornelius Gallus – even though the latter appear in Vergil's poems and in the *Eclogues* before Maecenas who is only mentioned in the *Georgica*. On the other hand, Donatus Auctus (Diehl, p. 30) describes these events in an order that corresponds to the chronology of Vergil's poetic works: *[Vergilius] offensus materia ad Bucolica transiit, maxime ut Asinium Pollionem, Alfenum Varum et Cornelium Gallum celebraret. Quia in distributione agrorum qui post Philippinensem victoriam veteranis triumvirorum iussu trans Padum dividebantur, indemnem se praestitissent. Deinde [scripsit] Georgica honori Maecenatis, qui vixdum noto opem tulisset adversus veterani ... violentiam, a quo in altercatione litis agrariae parum afuit quin occideretur.* The other classical *Vitae* of Vergil also recount these events in a more or less similar manner, although with slight contradictions. There have been several attempts to reconstruct these events, to clarify their sequence and to establish the order of the *Eclogues*.¹¹

It seems likely that several phases have to be distinguished in the expropriation or illegal usurpation and the restoration of Vergil's landed property. These different phases are accurately reflected in Donatus Auctus' *Vita* and in Vergil's Ninth *Eclogue*, according to which Vergil's property was not expropriated and neither did he have to make a contribution in money instead of the expropriation during the time that Asinius Pollio was in charge of the distribution of land to the veterans in Gallia Cisalpina in 41 B.C.¹² After becoming *consul* in 40 B.C., Pollio had to lead an expedition against the Parthini and, as a result of the victory he gained over them, he held a triumph in 39 B.C. The supervision of the distribution of land was continued by Alfenus Varus who also expropriated the territory of Mantua in order to satisfy the veterans. Considering the circumstances, it could easily have happened that one of the veterans took possession of Vergil's land and that the poet took the necessary steps against him (*lis agraria*). This is when the incident that the *centurio* drew his sword to kill the poet probably occurred. It became clear to Vergil that he could hardly assert his rights locally. Acting on Gallus' advice, he left for Rome where,

¹⁰ E. DIEHL: *Die Vitae Vergilianae und ihre antiken Quellen*. Bonn 1911.

¹¹ Cp. F. PLEISS P. LEJAY: op. cit., XIX; L. HAVAS: op. cit., 22 ff.

¹² F. PLEISS P. LEJAY: op. cit., VI ff.; L. HAVAS: op. cit., 10 ff.

with Maecenas' help, he managed to obtain a favourable decision from Octavianus that was then effectuated by Varus and Gallus in Mantua.¹³

This sequence of events harmonizes with the evidence of Vergil's Ninth *Eclogue*. In this poem two shepherds, Moeris and Lycidas, are talking with each other. Moeris complains that his master has lost his property and that now he has to carry kids to the new owner who has boasted *haec mea sunt, veteres migrate coloni!* Surprised, Lycidas replies that *certe equidem audieram ... omnia carminibus vestrum servasse Menalcam*. Moeris affirms that this is indeed so: *audieras et fama fuit*, adding that among the clash of arms poems are of little use and that both his life and Menalcas' had been in danger. Moeris' words make it clear that Menalcas is far away, but will return, and he suggests that they should sing his poems hereafter.

Most scholars identify Menalcas with Vergil on the basis of line 16 (*nec viveret ipse Menalcas*)¹⁴ and this view is confirmed by Servius Auctus' remark (Diehl, p. 58) that '*ipse Menalcas*' *pro Vergilio, qui dum agros suos defendit paene occisus est*. The Ninth *Eclogue* thus clearly shows that in 41 B.C., during Asinius Pollio's activity, Vergil's poetic reputation saved him from having his land expropriated. Later, however, a veteran *centurio* unlawfully seized his land and almost killed the poet who took an action for possession against him. Although the Ninth *Eclogue* does not mention this, Vergil then departed for Rome (as is clear from the First *Eclogue*) where Octavianus arranged that his land should be returned to him.¹⁵

Vergil's journey can be dated to 40 B.C. and it follows from this that he made Maecenas' acquaintance at this time since he no doubt needed Maecenas' help to be received by Octavianus. This is also confirmed by Probus' *Vita* (Diehl, p. 43): *deinde per gratiam Maecenatis in amicitiam Caesaris ductus est*. A closer friendship soon evolved between them since according to Horace's *Sat.* I. 5 Vergil was already part of Maecenas' inner circle by the spring of 37 B.C.,¹⁶ when Maecenas left for Tarentum to negotiate with Antonius.

The consensus between Donatus Auctus' *Vita* and the Ninth *Eclogue* concerning the sequence of events is of help in establishing the chronological order of the *Eclogues*. Most scholars agree that the Second, the Third and the Fifth *Eclogues* were the first to be written. As regards the chronology of the other *Eclogues*, however, scholarly opinion is divided. Some scholars hold that the Fourth *Eclogue* was written after the Fifth, and that the Ninth and Tenth *Eclogues* were the last. It is also widely held that the First *Eclogue* was written before the Ninth.¹⁷ Still, there can be no doubt that Vergil could only have written the First *Eclogue* after his journey to Rome and after Octavianus' favourable decision concerning his property, while the Sixth *Eclogue* came into being after Varus and Gallus persuaded Octavianus to bring his favourable decision. The Fourth *Eclogue* could only have been written after Vergil's property had been restored to him, in the promising atmosphere of the Pact of Brun-

¹³ F. PLEISS-P. LEJAY: op. cit., IX; L. HAVAS: op. cit., 13.

¹⁴ F. PLEISS-P. LEJAY: op. cit., 71; L. HAVAS: op. cit., 127.

¹⁵ For this question cp. F. PLEISS-P. LEJAY: op. cit., I; L. HAVAS: op. cit., 33 ff., dating the writing of this poem to the autumn of 40 B.C.

¹⁶ For the dates, cp. I. BORZSÁK: op. cit., 92 ff.

¹⁷ E. g. F. PLEISS-P. LEJAY: op. cit., XV.

disium.¹⁸ Thus, the most probable sequence of the *Eclogues* can be reconstructed as follows: the Second, Third and Fifth *Eclogues* can be dated to 42–41 B.C., the Ninth, First, Sixth and Fourth *Eclogues* to 40 B.C.¹⁹

Thus, on the testimony of the Ninth *Eclogue* Vergil became acquainted with Maecenas in 40 B.C. and soon became a honoured member of his inner circle of friends. The Ninth *Eclogue* also offers a starting point for dating the acquaintance and friendship between Horace and Vergil. In this *Eclogue* Lycidas, conversing with Moeris, says the following:

*Et me fecere poetam
Pierides: sunt et mihi carmina, me quoque dicunt
vatem pastores. Sed non ego credulus illis:
nam neque adhuc Vario videor nec dicere Cinna
digna, sed argutos inter strepere anser olores.*

Lycidas, then, is a poet, just like Menalcas, the Muses (*Pierides*) made him into a poet, he has also written poems and the shepherds call him *vates*. But Lycidas is humble and does not believe them because he has not yet written a poem that would be worthy of the great poets, Varius or Cinna. Who was this humble, fledgling poet, who was already considered a *poeta* and a *vates*, who thought highly of Menalcas/Vergilius and sympathized with him so much? The use of the expression *vates* in this context is remarkable. We know that the *vates* formed a sacerdotal body for performing archaic rites.²⁰ This is how they are mentioned by Ennius (Cicero, *De div.* 48, 132):

Sed superstitiosi vates inpudentesque harioli

Cicero included them among the sacerdotal bodies, the *haruspices*, *augures*, *harioli* and *coniectores* (*De nat. deor.* I 21,55) and Vergil used this word with this meaning in connection with Sybilla (*Aen.* VI 211, *vates Sybilla*). According to the evidence Horace was the first to use the word *vates* to define himself as a poet (*Ep.* XVI 66, *vate me*). It thus seems obvious that the Lycidas of the Ninth *Eclogue* can be identified with Horace. The suggestion, made over half a century ago, that in the Ninth *Eclogue* Vergil modelled Menalcas on himself and Lycidas on Horace, seems to be well grounded.²¹ This assumption can be further corroborated by the literary and semiotic comparison of the Sixteenth *Epode* and the Fourth *Eclogue*. If the lexical elements and the locutions of the Sixteenth *Epode* are regarded as a code and if they are compared to the text of the Fourth *Eclogue*, the referential function of the latter's linguistic elements become obvious and elucidate the connection between the

¹⁸ E.g. L. HAVAS: op. cit., 70 ff.

¹⁹ This sequence was proposed by L. HAVAS: op. cit., 23, while F. PLEISS-P. LEJAY: op. cit., 19, suggest the unacceptable sequence of 2, 3, 5, 4, 6, 7 and 8, 1, 9, 10. The proposal by E. A. SCHMIDT: op. cit., 55–58, is similarly unacceptable.

²⁰ T. KÖVES: Les vates des Celtes. *Acta Ethn. Hung.* 4 (1955) 171 ff.

²¹ L. HERMANN: Les masques et les visages dans les Bucoliques de Virgile. Bruxelles 1930, 166 ff; J.-Y. MALEUVRE: La mort de Virgile d'après Horace et Ovide. Paris 1992, 41, 120.

two, as well as the relation between their poetic messages.²² The following linguistic correspondences can be noted between the lexical elements of the two poems:

	Sixteenth Epode		Fourth Eclogue
Line 11	<i>urbem</i>	Line 1	<i>in urbem</i>
20	<i>lupi</i>	54	<i>lupi</i>
21	<i>pedes quocumque ferent</i>	1	<i>quo te pedes [ferunt]</i>
21	<i>levabo</i>	65	<i>levabo</i>
31	<i>amor</i>	56	<i>amores</i>
32	<i>columba miluo</i>	13	<i>aquila ... columbas</i>
33	<i>credula</i>	34	<i>credulus</i>
36	<i>eamus</i>	64	<i>licet ... eamus</i>
44	<i>floret</i>	20	<i>florentibus</i>
47	<i>cava ... ex ilice</i>	15	<i>cava ... ab ilice</i>
49	<i>veniunt</i>	62	<i>veniemus</i>
50	<i>refertque tenta grex ... ubera</i>	24	<i>distendant ubera vaccae</i>
66	<i>vate me</i>	33–34	<i>me ... vatem</i>

It is noteworthy that ten of the thirteen linguistic correspondences are woven into Lycidas/Horace's words, i.e. they refer to Horace and confirm Lycidas' identification with Horace. These linguistic correspondences also allow several important conclusions. They prove, beyond any doubt, that the acquaintance and friendship between Vergil and Horace evolved at a time when they encountered difficulties owing to the expropriation of land for Octavius' and Antonius' veterans. Horace may already have read Vergil's Second, Third and Fifth *Eclogues* and have held his talent in high esteem. Vergil was most likely familiar with Horace's Sixteenth *Epode*, which gave him an idea of the poet's personality, his views and his talent. In other words, their acquaintance and friendship preceded Vergil's contact with Maecenas and Octavianus.

Since the Ninth *Eclogue* was written before the First and the Fourth, and since its linguistic correspondences clearly testify to a knowledge of Horace's Sixteenth *Epode*, the question of whether the Sixteenth *Epode* or the Fourth *Eclogue* was written first,²³ can also be clarified. Considering that the linguistic references of the Ninth *Eclogue* make it beyond doubt that at the time of its writing Vergil had already

²² This linguistic theory of this method was elaborated by R. JAKOBSON: Sound - Sign - Verse. Budapest 1972 (in Hungarian), 14, 234 ff., 237 ff.

²³ See G. E. DUCKWORTH: op. cit., 287, with the earlier literature.

been acquainted with Horace and his Sixteenth *Epode*, this century-old dispute can now be resolved: Horace's Sixteenth *Epode* was written sometime after the Battle of Philippi, in 42 or 41 B.C., while Vergil wrote the Fourth *Eclogue* after the Pact of Brundisium, in the second half of 40 B.C. The historical atmosphere, reflected in these two poems, corresponds to these two periods. Horace's Sixteenth *Epode* reflects the chaos in the wake of the expropriation of Italian landed property, the hopelessness and the inclination to go into internal or external emigration, while Vergil's Fourth *Eclogue* mirrors the hope and the belief in a better future following the Pact of Brundisium.

Eötvös Loránd University
Faculty of Humanities
H-1364 Budapest P.O. Box 107

DIRK M. SCHENKEVELD

FIGURAE GRAMMATICAE AND SOLECISMS

THE EMBARRASSMENT OF GRAMMARIANS AND RHETORICIANS

In their *theories* grammarians and rhetoricians made a distinction between solecisms and grammatical figures. Both concern the same syntactic peculiarities. The figures were acceptable because of the *auctoritas* of the authors, whereas solecisms were not. In this paper I look at the *praxis* of Homeric commentators like Aristarchus and Nicanor and that of Dionysius of Halicarnassus when he discusses Thucydides' style. It turns out that whereas Aristarchus is not troubled by possible Homeric solecisms, Nicanor is. In the period after Aristarchus the attitude towards pure Greek had become more severe. Dionysius does not label Thucydides' peculiarities as outright solecisms but cannot recommend them for use of history.

Key-words: solecisms, grammatical figures, Aristarchus, Dionysius of Halicarnassus

1. Throughout the ages school-teachers and scholars are confronted with errors of syntax which they detect in the compositions of their pupils or the masterworks of literature they study. In the first category the red pencil will help to condemn these errors but what about a solecism in a work of literature? One can ignore it or explain it away or accept it as such but look for a reason, which method comes down to making the solecism acceptable. One can also accept it as such and condemn it, or whatever other reaction may be imagined. But whatever method is taken, solecisms are a source of embarrassment.

In Antiquity students of language have come up with one solution, acceptance of solecisms in literary works of great authors, not as solecisms, but as a special type of figures. The rhetorical function of figures is said to embellish the style and to enhance the level of a work and within this framework "solecistic" figures found their place. Quintilian is the first author to present us with a distinction inside the group of figures of speech between grammatical and rhetorical figures. He says (9.3.2):

Verum schemata λέξεως duorum sunt generum: alterum loquendi rationem novat, alterum maxime collocatione exquisitum est. Quorum tametsi utrumque convenit orationi, tamen possis illud grammaticum hoc rhetoricum magis dicere.

(Figures of speech fall into two main classes. One makes the language new, the other is specifically to be sought in the arrangement of words. Both are equally applicable in oratory, but we may style the former rather more grammatical, the latter more rhetorical).¹

As he states it (9.3.2–4), the sources of grammatical figures are identical with those of solecisms, for an accidental grammatical figure is an error. If used deliberately, these errors are defended by authority, age, usage, or some special reason. In handbooks and other theoretical treatises we find time and again the admissibility of grammatical figures in poetry, and also in prose, mentioned and the strong links with solecism stressed.

Taking Quintilian's distinction of grammatical figures as my starting point and having in mind his argumentation about their admissibility I have looked at, not theoretical discussions, but the practice and attitudes of two grammarians and one rhetorician from the Hellenistic and early Roman periods to occurrences of this kind, irrespective of what they are called (figure, solecism or by some other name).² As to the grammarians, I have studied the annotations of the famous scholar Aristarchus of Samothrace (216–144) on the *Iliad* of Homer and compared his attitude to that of Nicanor, who also wrote on Homer but in the first/second century A.D. My rhetorician is Dionysius of Halicarnassus (end of the first century B.C.).

The purpose of my paper³ is thus to discuss the subject of the attitude of these Greek students of language and language use towards grammatical figures and their opposites, solecisms.⁴

2. Aristarchus' annotations on Homer's epics are known to us through Aristicus (first cent. B.C.; Pfeiffer 1968, 214, 218; Lührs 1992, 4–5). His aim is constitution and explanation of the Homeric text, and this approach implies that what is self-evident to the reader/listener of his time requires no explanation. He repeatedly uses paraphrasis (Lehrs 1882, 46–7 and 153–160), but more often notes individual difficulties in the text. Aristarchus is an educated Greek of the second century B.C. and his intended public is also educated. Therefore his commentary is on a higher level than e.g. a papyrus quoted by Marrou (1960, 231–232), where almost every word of the first two lines of the *Iliad* is “translated” into contemporary Greek.⁵ But still, Aristarchus' point of reference is the Greek language of his time. Accordingly,

¹ Transl. BUTLER, Loeb ed. (adapted).

² In accordance with the preponderant use of σολοικισμός as a syntactic error I use the term solecism in the same sense. Not all Greeks distinguished between βαρβαρισμός and σολοικισμός as error in one word and error affecting a string of words. After Aristotle, who does not have a clear distinction, the Stoics have (Diog. L. 7.59, but more than one author can use σολοικισμός for errors both in one word or a string of words (e.g. Lucian, *Soloeicista*).

³ An earlier version of this paper was read at the ICHoLS conference at Oxford in September 1996.

⁴ The Latin tradition lies outside the scope of this paper. Its essentials can be found in Baratin 1989, 257–322.

⁵ Thus the Homeric relative pronoun ἥ is explained by ἥτις, which form had become the usual one in the Hellenistic Period.

he can explain an imperative which looks like a participle by giving the to him modern equivalent.⁶ Aristarchus understands that many Homeric constructions are different from those of his time (or of classical Attic prose) and in his own text he notes lines having such cases of departure with a sign, the *diplè* (>) and in his commentary he explains why that sign is there. Thus he can say that some word has been left out (ἔλλειψις, schol. B 785 (διέπρησσαν πεδίοιο) ... ἐλλείπει ἡ διά πρόθεσις, 'the preposition διά is lacking') or another is superfluous (πλεονασμός, e.g. schol. A 175 (... οἱ κέ με τιμήσουσι) ὅτι περισσὸς ὁ κέ σύνδεσμος ..., 'the conjunction κε is superfluous'). But very often his annotations are of the model "X instead of (ἀντὶ τοῦ) Y", in other words he advises the reader to substitute the Homeric form or construction for a contemporary one in order to understand the text. This substitution he calls ἐναλλαγὴ, "interchange", e.g. schol. B 286 ἡ διπλῇ πρὸς τὴν ἐναλλαγὴν τοῦ χρόνου ('the *diplè* pertains to the interchange of tense'). Especially in this type of notes the word σχῆμα is found and on this usage the German scholar Friedlaender has modelled his term *schematologia Aristarchea* (1853, 1). In the introduction to his edition of the Aristonicus scholia he orders all the cases of interchange after verbs, nouns etc. and inside each category after diathesis, mood, tense, number or person, number, gender, or whatever the appropriate features (*accidentia*) are.⁷

Among these scholia concerning substitution we find a group containing the expression ἡ διπλῇ πρὸς τὸ σχῆμα ὅτι ... ('the *diplè* pertains to the form, that (or: because ...)'). All these pertain to substitutions (a) in lines having what strict grammarians would label as solecism (b). I shall look into these and related ones somewhat more closely.

3. I first take Homeric lines in which a plural neuter noun or pronoun as subject agrees with a plural verb form as predicate, e.g. B 35/6 τὸν δ' ἔλιπε αὐτοῦ/ τὰ φρονέοντ' ἀνὰ θυμὸν ἃ ἐ' οὐ τελέεσθαι ἔμελλον or B 396/7 τὸν δ' οὐ ποτε κύματα λείπει/ ..., ὅτ' ἂν ... γένωνται or (with both singular and plural predicates) B 135 καὶ δὴ δοῦρα σέσηπε νεῶν καὶ σπάρτα λέλυνται. The scholia a.l. state respectively, schol. B 36 πρὸς τὸ σχῆμα, ὅτι "ἔμελλον". ἡμεῖς δὲ ἐροῦμεν "ἔμελλεν" ἐνικῶς; schol. B 397 ὅτι οὐ γραπτέον ὥς τινες "γένηται". Ὀμηρικώτερον γὰρ οὕτως λέγειν, "γένωνται τὰ κύματα", ὥς "σπάρτα λέλυνται" (B 13) and schol. B 135 ὅτι κατὰ τὸν αὐτὸν στίχον καὶ ἑαυτῷ καὶ ἡμῖν συνήθως ἐξενήνοχε τὸ "λέλυνται" καὶ "σέσηπε".⁸ Indeed, in post-homeric Greek the normal agreement is that of a plural neuter subject with a singular predicate, but as we see, Aristarchus takes the occurrence of the plural predicate as a Homeric idiom ("more Homeric"). On this point Homeric syntax is different from his syntax, and that is all.

⁶ Schol. B 438 .. ἀγειρόντων ...: ἀντὶ τοῦ ἀγειρέτωσαν. Quotations after ERBSE's edition.

⁷ Cp. ERBSE 1980, 242–243.

⁸ Schol. B 36c the form, that there stands ἔμελλον (plural). We shall say ἔμελλεν in the singular; schol. B 397a one should not, as some do, write (singular form), for it is more Homeric to say it so (as it stands), τὰ κύματα γένωνται, as in B 135a (σπ. λέλ.) and schol. B 135 he has in one and the same line expressed the words λέλυνται and σέσηπε in a way habitual to himself and to us.

The same attitude is also found in many other annotations, where they concern unusual but not faulty constructions, such as the *constructio ad sententiam*⁹. But a few remarks suggest more: Thus schol. E 878a (for all gods obey you and we are each subjected to you, πάντες ... σοί τ' ἐπιπείθονται καὶ δεδμήμεσθα ἕκαστος) πρὸς τὸ σχῆμα· ἔδει γὰρ πειθόμεθα καὶ δεδμήμεθα ἕκαστος ('as to the form, for the verb ought to be in the first person plural').¹⁰ To say "it ought to be" looks as if Aristarchus censures Homer.¹¹ But in schol. P 250a, a similar case, Aristarchus merely notes πρὸς τὴν ἀποστροφὴν (referring to the "turning away, apostrophe from third person to first person") (cf. schol. D on B 360).¹² Scholion E 245c is also on the brink of censuring (E 244–247) "I see two men (ἄνδρ' ... κρατερῶ ἔχοντας, accusatives)· ὁ μὴν τόξων ἐν εἰδώ, Πάνδαρος ... Αἰνείας δέ ...): ἡ διπλὴ πρὸς τὴν ιδιότητα τῆς φράσεως· ἀκόλουθον γὰρ ἦν εἰπεῖν τὸν μὴν τόξων εὖ εἰδὸτα ('the διπλὴ refers to the idiomatic phrasing, for the right correspondence would be τὸν κτλ. (in the accusative)'). Here also belong Schol. Z 395–6 ('Ἀνδρομάχη, θυγάτηρ μεγάλῃ-τορος 'Ηετίωνος/ 'Ηετίων, ὃς ἔναίε κτλ.) ἡ διπλὴ πρὸς τὴν ἐπανάληψιν, ὅτι πλεονάζει ἐν 'Ιλιάδι, καὶ τὸ τῶν πτώσεων ἀκατάλληλον, and schol. B 353a ὅτι ἀκαταλλή-λως εἴρηται· ἔδει γὰρ¹³.

4. Another commentator, Nicanor (sec. cent. A.D.?), deals with the right punctuation of Homer's text. He has the following remark on E 247: στικτέον δὲ ἐπὶ τὸ ἔχοντας, ἵνα μὴ σολοικισμὸς γένηται, εἰάν συνάπτωμεν. λείπει δὲ τὸ ἐστίν (put a colon at ἔχοντας, in order to avoid the solecism, (which would arise) if we take the words together). This kind of notes where Nicanor explicitly tries not to admit a solecism in Homer's text, is found more than once again.¹⁴

What strikes me in these annotations of Aristarchus and Nicanor is that here and elsewhere Aristarchus never says that Homer uses a solecism, apparent or real.¹⁵ Remarks of this kind we find in non-Aristonician scholia, as we have seen in Nicanor's note on E 247. As I have said already, we have many scholia under Nicanor's name where by punctuation of lines he explicitly tries to avoid ascribing to Homer a solecism.¹⁶ Aristarchus' approach is more distant and he is more inclined to

⁹ Schol. O 305 πρὸς τὸ σχῆμα, ὅτι πληθυντικῶς ἀπήντηκεν; schol. Ψ 157 ὅτι πρὸς τὸ νοητὸν ἀπήντηκεν, ὃ "λαὸς πείσονται" and schol. B 278a πρὸς τὸ σχῆμα, ὅτι πρὸς τὸ νοητὸν ἀπήντηκε, τῷ γὰρ ἔννοίαν ἔχοντι πληθους ὁ νόματι πληθυντικὸν ῥῆμα συνέζευξε τὸ "φάσαν", ὡς εἶη ἄν ὅμοιον "ἀγρόνεμοι πᾶς δῆμος" (Y 165).

¹⁰ Ps.-Herod. 95.30 calls this construction a figure of ἐπιδιόρθωσις (correction of what has been said before).

¹¹ Cf. schol. B 353a1 ὅτι ἀκαταλλήλως εἴρηται· ἔδει γὰρ; schol. P 70 ἔδει γὰρ φάναι.

¹² FRIEDLAENDER 1853, 16–18.

¹³ "The dipole refers to the epanalepsis, because this construction is frequent in the *Iliad*, and to the lack of correspondence between the cases".

¹⁴ Scholl. B 333–5; E 245; Σ 514–5; Ψ 802–7; Z 87–8; A 153a; K 437c; N 351–3; Θ 171a; Σ 128–9.

¹⁵ All scholia containing σολοικισμός, σολοικίζειν, or σολοικοφανής go back to Nicanor, Herodianus and other commentators; Z 511 is the exception but here Aristonicus may well add some remark of his own.

¹⁶ Cp. Eustathius' remark (659.8, quoted by ERBSE a.l.) about the hypersensitivity of some commentators, if Homer voices solecisms, but he gladly avails himself of punctuation to save Homer (236).

accept the deviations from usual, normal syntax as Homer's own (archaic) syntax. Aristarchus can even just say "Note the incongruent construction", whereas Nicanor would apply all his ingeniousness to prevent such a conclusion.

5. Let us now look at what Dionysius of Halicarnassus has to say on this subject. He is a rhetorician, working and living at Rome at the end of the first century B.C. He is not a grammarian but uses many grammatical terms and thus is an important source (Schenkeveld 1983). In one group of his writings he gives his views on the literary achievements of Classical authors, first and foremost orators but also Plato, Herodotus, and Thucydides. The latter author is the subject of a separate essay, *On Thucydides*, in which he also discusses his style including his use of σχηματισμοί, "constructions" (*Thuc.* 24). Dionysius illustrates his statements and for the constructions does so more explicitly in the so-called *Second Letter to Ammaeus*.¹⁷ According to Dionysius Thucydides differs from all other writers especially by the "inventiveness and versatility which he shows in his constructions, and his departure from familiar usage". In chapter 24 Dionysius lists the characteristics of Thucydides' style by which this author sought to achieve a mixture of prose and poetry. The list contains a small group of poetical words and a large group of constructions, such as use of a noun instead of a verb to express a verbal idea and vice versa, substitution of the singular for the plural v.v., combination of feminines with masculines, sometimes neuters with both, whereby he "violates the natural agreement of gender" (ἐξ ὧν ἡ κατὰ φύσιν ἀκολουθία πλανᾶται). One group is described as follows:

Πλεῖστα δ' ἂν τις εὔροι παρ' αὐτῷ σχήματα προσώπων τε ἀποστροφαῖς καὶ χρόνων ἐναλλαγαῖς καὶ τοπικῶν σημειώσεων διαφοραῖς ἐξηλλαγμένα καὶ σολοικισμῶν λαμβάνοντα φαντασίας.

(One can find in his work a great many constructions which, through changes of persons and variation of tense and differences in meanings of place, acquire the appearance of solecisms).¹⁸

Almost all groups Dionysius mentions fall under the heading of substitution (ἐναλλαγή, ἀντιμετάταξις), or rather, that of departure (ἐξαλλαγή) from normal usage because of Thucydides' hunt for variation and the abnormal. Some of the σχηματισμοί do not involve incorrect Greek, such as the use of the *constructio ad senten-*

31–32) τοῦτο (a quotation from Euripides) παντελῶς ἀθεράπευτα σολοικίζει, τὸ δὲ Ὀμηρικὸν, ..., διὰ στιγμῆς θεραπεύεται.

¹⁷ Text and translation in Dionysius of Halicarnassus, *Critical Essays*, vol. ii by Stephen USHER (Loeb 1985) and in Dénys d'Halicarnasse, *Opusculs rhétoriques*, tome IV by Germaine AUJAC (CUF: Paris, 1991).

¹⁸ Transl. USHER 1981, but with AUJAC I read τοπικῶν σημειώσεων διαφοραῖς and translate accordingly (τοπικῶν, thus KRUEGER, followed by USNER, USHER and other editors, does not accord with σχηματισμοί and tropes have already been mentioned under Thucydides' ἐκλογή). Unfortunately, in the *Second Letter* we have no explanation of Dionysius' remarks on this group. Either between chh. 13 and 14 we have to assume a lacuna or Dionysius himself omitted it, see AUJAC a.l. As to the "differences in meanings of place" one may compare Quintilian 1.5.50 about the *loci adverbial intus* and *intro* and possible solecisms as well as Galenus' remarks on Chrysippus' incorrect use of ἐκεῖ and ἐκεῖσε (SVF II.894).

tiam or the long parentheses, but they hinder an easy understanding of the text (δυσ-παράκολουθος). Others bring about incorrect Greek, as we have seen.

Elsewhere Dionysius mentions more instances of solecism in Thucydides' text:

Thuc. 33.2 ... κρείττων ἐστὶν ἐν τοῖς διηγήμασιν, ὅταν ..., χείρων δέ, ὅταν ἐκτρέψῃ τὴν διάλεκτον ἐκ τῆς συνήθους ἐπὶ τὰ ξένα ὀνόματα καὶ βεβιασμένα σχήματα, ὧν ἓνια σολοικισμῶν παρέχεται δόξαν.

(Thucydides' narratives are effective when...., but less effective when he forsakes his familiar style and uses strange words and forced figures of speech, some of which have the appearance of solecisms).¹⁹

37.4 (a comment on a passage from the Melian Dialogue quoted as an illustration of Thucydides' style in the speeches) τοῦτο τὸ τελευταῖον εἴ τις ἐν τοῖς σχήμασιν ἀζώσσει φέρειν, οὐκ ἂν φθάνοι πάντας τοὺς σολοικισμοὺς, ὅσοι γίνονται παρὰ τοὺς ἀριθμοὺς καὶ παρὰ τὰς πτώσεις, σχήματα καλῶν.²⁰

(Surely anyone proposing to classify this last sentence as an example of figurative language would immediately have to give the same name to all the solecisms of number and case-usage).

53.2 (in a comparison of Demosthenes and Thucydides) ... καὶ οὐδὲ τῶν σχημάτων τὸ πεπλανημένον ἐκ τῆς κατὰ φύσιν ἀκολουθίας καὶ τὸ σολοικοφανὲς ἡγάπησεν, ἀλλ' ἐν τοῖς συνήθεσιν ἔμεινε, ταῖς μεταβολαῖς καὶ τῇ ποικιλίᾳ καὶ τῷ μηδὲν ἀπλῶς ἐσχηματιστὸν ἐκφέρειν νόημα κοσμῶν τὴν φράσιν.

(... Nor did he approve of Thucydides' use of figures of speech which stray from the natural sequence and have an air of solecism. He adhered to the normal ones, while embellishing his speech by means of substitutions and variation, and by never expressing any idea in an absolutely straightforward way).²¹

2. *Letter* 11 (on Thucydides' unusual use of declension of nouns, participles and articles) Those who construct their sentences in conformity with generally recognised usage are contrasted to: οἱ δὲ τὰ ἀρρενικὰ τοῖς θηλυκοῖς συντάττοντες, ὥσπερ οὗτος πεποίηκεν, καὶ τὰς γενικὰς ἀντὶ τῶν αἰτιατικῶν πτώσεων παραλαμβάνοντες σολοικίζειν ἂν ὕφ' ἡμῶν λέγοντο.

(But those authors who construct masculines with feminines, as Thucydides has done, and use genitives instead of accusatives, would be said by us to be committing solecism).

In some of these passages expressions like ἐκ τῆς κατὰ φύσιν ἀκολουθίας bring us to other ones where without explicit mention of solecism the idea that there is such an occurrence is present:

¹⁹ Cp. Quint. 1.5.52: quaedam tamen et *faciem soloecismi* habent et dici vitiosa non possunt.

²⁰ RADERMACHER, USHER, and AUJAC' punctuate this phrase as an interrogative sentence but see LSJ s.v. φθάνω IV.2.

²¹ Cp. 52.4 κατὰ τοὺς σκαιοὺς καὶ πεπλανημένους ἐκ τῆς κατὰ φύσιν συζυγίας καὶ οὐδ' ἐν ἀπάσῃ ποιητικῇ χώραν ἔχοντας σχηματισμοὺς; 55.4 τὰς δὲ αἰνιγματώδεις καὶ δυσκαταμαθήτους καὶ γραμματικῶν ἐξηγήσεως δεομένας καὶ πολὺ τὸ βεβασανισμένον καὶ τὸ σολοικοφανὲς ἐν τοῖς σχηματισμοῖς ἐχούσας κατασκευάς.

2. Letter 12 Ἡ δὲ παρὰ τοὺς χρόνους τῶν ῥημάτων ἐκβεβηκυῖα τὸ κατάλληλον φράσις..... Γέγονεν δὲ καὶ παρὰ τὰς πτώσεις σχηματισμὸς ἀκατάλληλος.

(The style which neglects consistency in the tenses of verbs ... There is also inconsistency in the construction of the cases).

Dionysius' position is on the one hand evident: deviations from agreement of tenses, cases, genders etc. are solecisms and can be styled as such. On the other hand, nowhere does he outright accuse Thucydides of admitting solecisms. He condemns his usage of constructions as inappropriate, untimely and obscure and advises against imitating him in this respect – this is not the only one, however –, but at the critical moment he steps aside and does not go further than speaking of σολοικοφανῆ σχήματα, “figures having the air of solecism, figures like a solecism”.

Another interesting aspect is his point of reference. To Aristarchus this was the Greek language of his days, the normal usage. To Dionysius normal usage is also the criterion and he often uses the word συνήθης, “usual”, in this connection. But he also calls this usage the “natural” one (κατὰ φύσιν) and the one where ἡ κατὰ φύσιν ἀκολουθία is preserved and nothing ἀκατάλληλον (incongruent) is present. In comparison with Aristarchus' terminology that of Dionysius is much more precise; it is evidently influenced by Stoic terminology (see Schenkeveld 1983).

6. To come back to Dionysius' attitude to figures which smack of solecism, we can conclude that in contrast with Aristarchus Dionysius is more rigid, though not extremely. There has been a change of attitude to incorrect Greek, a change from more or less accepting that Homer uses his own kind of syntax, which is not ours, to condemning incorrect syntax. Aristarchus stands at one side, Nicanor and Dionysius at the other. In Nicanor's case this change can be connected to the development of grammar and views on ἑλληνισμός (Siebenborn 1976) but for Dionysius, I think, it also due to a difference of object and goal. Aristarchus' object is Homer's text and his goal is mere explanation, whereas Dionysius's discussion is about the text of Thucydides and its evaluation as literature and a model of imitation. Dionysius is reacting against extreme admirers of Thucydides, who regard him as a model historian (κανὼν τῆς ἱστορικῆς πραγματείας (*Thuc.* 2, cp. 51). Under those circumstances we can understand that Dionysius cannot but be more severe, for many aspects of Thucydides' views on historiography and how to use language in this endeavour are dangerous, he thinks. But he does not outright label Thucydides' figurative language as often being incorrect Greek. He qualifies his verdict by using a nice and evasive term σολοικοφανῆς, “looking like a solecism”.²² This fear to do so may well stem

²² Σολοικοφανῆς (or -ώδης, οειδής see LSJ s.vv.) may well have been built on Aristotle's distinction between real solecisms and οἱ φαινόμενοι συλλογισμοί (*S.E.* 1.14). The latter group is exemplified by the example which recurs in the grammatico-rhetorical discussions about solecism, the use of τοῦτο in connection with words with a different gender: τί τοῦτο; Καλλιόπη, ξύλον, Κορίσκος.

The evasive character of σολοικοφανῆς appears from Eustathius' remark on Z 395-6 (Ἄνδρομάχη θυγάτηρ μεγαλήτορος Ἡετίωνος, Ἡετίων κτλ.) καινοπρεπεῖ ἐπαναλήψεως ὁ ποιητὴς κἀναυθα κέχρηται σχήματι, ὅπερ σόλοικον μὲν οὐκ ἂν -οὐ γὰρ ἄκοντος Ὀμήρου ἐκπίπτει οὐδὲ τὸ τῶν ὀδόντων ἔρκος ἐκφεύγει-, σολοικοφανὲς δὲ εἶποι τις ἂν (cf. 1673.37 ff. Eust. even has the term εὐσόλοικος (1287.37)! More on this in Hedberg 1935, 17-22.

from Dionysius' respect for the Classical authors in general, a regard shared by most Greek intellectuals.

7. Thus we now can return to Quintilian's remark (9.3.3, quoted above) that grammatical figures as a rule are defended by *auctoritas* or for some other reason. If not, they are an error and a solecism. The authority of the Classical authors, at the Greek side first and foremost Homer, is such that their syntactic oddities are accepted and they are a factor in the views on ἑλληνισμός and *Latinitas* (Siebenborn 1978, 88–89; 93–95). Outright condemnation is for this reason unacceptable.²³

But these syntactic oddities do constitute an embarrassment for both grammarians and rhetoricians. Less for Aristarchus but we have seen that after him already Nicanor speaks about avoiding readings which produce solecisms. Correctness is and remains a hot item to grammarians. Rhetoricians too reject incorrect constructions for one should not teach one's pupils to commit a solecism (except in very specific circumstances).²⁴ Nevertheless, solecisms are present in those admirable texts of the Ancients. The introduction of the idea of grammatical figures as a complement to solecisms offers a solution, but no more than this.

The solution does not solve all problems as we can see from the manuals on figures and tropes. Most definitions of figures simply state that a figure is a change or departure from the usual or natural way of expression (thus Caecilius of Calacte, Athenaeus of Naucratis, Tiberius). Alexander Numeniou, later followed by Phoebammon, adds that it is a change to the better, which addition separates figure from solecism, and his definition also contains a difference from trope (see Martin 1974, 272–4 for references). Thus in Alexander's statement we have a connection with solecism. Pseudo-Herodianus, too, links the two phenomena in his definition of figures of speech (*RG* iii. 85.4): Σχήμα ἐστὶν ἐξάλλαξις φράσεως ἀπὸ τοῦ καταλλήλου ἐπὶ τὸ κρεῖττον μετὰ τινος ἀναλογίας (A figure is a change of wording away from congruence, which change is one to the better and has some reason). The introduction of the words ἀπὸ τοῦ καταλλήλου restrict the notion of figure to the grammatical figures. This is also apparent from the ensuing discussion on similarities and differences between these figures and solecisms and the examples given as illustration.²⁵

Caecilius of Calacte (first cent. B.C.) took a decisive step by putting the grammatical figures as a group under all figures of speech. According to Tiberius (*RG* iii. 80.18 ff. = Ballaira 47.1) he introduced τὸ τῆς ἀλλοιώσεως σχῆμα (the figure of alteration), which consists of changes of gender, case, number, person, tense, in short, the categories we know from Quintilian's discussion of the grammatical figures. Caecilius' approach was taken over by e.g. Ps. Plutarch (*On Homer II*. 41–64, cp. Hillgruber 1994, 66–67) and Alexander (33–34). Ps. Plutarch adds another name,

²³ A brief look in the scholia on some post-homeric poets (Pindar, Theocritus, Apollonius of Rhodes and the tragedians) gave me the impression that their "errors" are excused less readily. Particularly in those on Apollonius' *Argonautica* I found several with κακῶς τέθεικεν (l. 269–72b; 1325) or σολοικισμός (3.1172).

²⁴ Quintilian 9.3.3 4.

²⁵ This first part of the treatise stands apart from the rest (W. KROLL RE Suppl. vi, col. 105–107).

τὸ ἄσύντακτον, which qualification brings out the ungrammatical nature of this figure (Hillgruber 1994, 154 with references).

Notwithstanding Caecilius' efforts the grammatical figures remain an embarrassment to both rhetoricians and grammarians in so far as their connection to figures as means of embellishment make them acceptable and their similarity to solecisms awkward to handle. Pliny the Elder is right when he states (Pompeius *GL* V.292.13):

quando sit soloecismus, quando sit schema, sola intelligentia discernit
(when it is a solecism, when it is a figure, only reason can decide).

BIBLIOGRAPHY

- BARATIN, M. 1989 La naissance de la syntaxe à Rome, Paris: Ed. de Minuit.
 ERBSE, H. 1980 Zur normativen Sprachgebrauch der Alexandriner', *Glotta* 58, 236–258.
 FRIEDLAENDER, L. 1853 Aristonici Περὶ σημείων Ἰλιάδος reliquiae emendatiores, Göttingen (repr. Amsterdam: Hakkert, 1965).
 HEDBERG, T. 1953 Eustathios als Attizist, Uppsala: Almqvist & Wiksell
 HILLGRUBER, M. 1994 Die Pseudoplutarchische Schrift De Homero, Teil I, Leipzig: Teubner.
 LEHRS, K. 1882 De Aristarchi studiis Homericis, Leipzig: Hirzel, ed. tertia.
 LÜHRS, D. 1992 Untersuchungen zu den Athetesen Aristarchs in der Ilias und zu ihrer Behandlung im Corpus der exegetischen Scholien (Beitr. z. Altert.wiss. 11), Hildesheim: Olms.
 MARROU, H.-I. 1960 Histoire de l'Education dans l'Antiquité, Paris: Ed. du Seuil, 5e édition.
 MARTIN, J. 1974 Antike Rhetorik. Technik und Methode (Hdb. d. Alt.wiss. II.3), München: Beck
 PFEIFFER, R. 1968 History of Classical Scholarship from the Beginnings to the End of the Hellenistic Age, Oxford: Clarendon Press.
 SCHENKEVELD, D. M. 1983 Linguistic Theories in the Rhetorical Works of Dionysius of Halicarnassus, *Glotta* 61, 67–94.
 SIEBENBORN, E. 1976 Die Lehre von der Sprachrichtigkeit und ihren Kriterien. Studien zur normativen Grammatik (St. z. ant. Philos. 5), Amsterdam: Grüner.

23 Herman Heijermanslaan
 NL-2106 ER Heemstede
 e-mail: schenkeveld@wxs.nl

HANS SCHWABL

VOLLER TISCH UND BRENNENDE LAMPE

SYMBOLE DER RELIGIOSITÄT UND DER *PHILANTHROPIA*
(ZU PLUTARCH, *QUAEST. CONV.* 7, 4
UND ANDEREN STELLEN DES WERKES*)

Das vierte Gespräch des 7. Buches von Plutarchs *Symposiaka*¹ handelt unter dem zusammenfassenden Titel Διὰ τί τοῖς πάλαι Ῥωμαίοις ἔθος ἦν μήτε τράπεζαν αἰρομένην περιορᾶν κενὴν μήτε λύχνον σβεννύμενον;² von zwei Gewohnheiten der alten Römer, die darauf geachtet hätten, daß auf dem Tisch beim Forttragen desselben nach dem Mahle noch Speisen liegen blieben, und auch, daß man die Lampen nicht gewaltsam auslösche, sondern zu Ende brennen ließe. Dasselbe Thema war von Plutarch schon in zwei verschiedenen Abschnitten der *Aetia Romana* skizzenhaft behandelt worden, so daß sich uns hier auch die Gelegenheit zu einem Vergleich ergibt,

* Die Arbeit enthält auch textkritische Beiträge zu 663 F und 684 E (Anm. 31), 685 B (Anm. 33), 692 F (Anm. 27), 701 A (Anm. 23), 706 D und E (Anm. 24), 712 DE und F (Anm. 25), 717 C (Anm. 39), 719 A (Anm. 44), 720 B (Anm. 48), 723 EF (Anm. 37) und 728 E (Anm. 42).

¹ Der Text wird zitiert nach der Edition von Kurt HUBERT in der Teubneriana (Plut., Mor. IV, Leipzig 1938 [1971]), auf der auch die Ausgabe des 7. und 8. Buches von E. L. MINAR in der Loeb Cl. Libr. (Plut., Mor. IX, London & Cambr., Mass., 1961) beruht. Dazu der Kommentar von Sven-Tage TEODORSSON: A Commentary on Plutarch's Table Talks, Vol. III (Books 7–9), Göteborg 1996 (= *Studia Graeca et Latina Gothoburgensia*, 62). Verglichen habe ich auch Plutarque, *Oeuvres morales*, IX 3: *Propos de Table*, livres VII–IX, texte établi et traduit par F. FRAZIER et J. SIRINELLI, Paris 1996. Ferner sei allgemein verwiesen auf die Acta der italienischen Plutarchkongresse: I. GALLO (ed.): *Plutarco e le scienze* (Genova 1992) und *Plutarco e la religione* (Napoli 1996) sowie auf D. BABUT: Plutarque et le stoïcisme (Paris 1969), Jacqueline DE ROMILLY: La douceur dans la pensée grecque (Paris 1979), 275–307 (zu Plutarch). – Die Einleitung zum 7. Buche thematisiert die Geselligkeit des Mahles mit den dabei geführten Gesprächen, welche dem Ganzen erst die rechte Würze brächten, und kündigt die im Folgenden behandelten zehn *Problemata* des Buches zuletzt auch als Beispiele einer entsprechenden Unterhaltung an.

² „Warum es bei den alten Römern Brauch war, nicht zuzulassen, daß man den Tisch leer abträgt, noch auch, daß man eine Lampe auslöscht.“ Der Titel stammt nicht von Plutarch selbst, er entspricht aber der von Plutarch im Text formulierten Frage (702 E: σκεψώμεθα τὸν λόγον, ὃ τοὺς παλαιούς εἰκός ἐστι καὶ περὶ τοὺς λύχνους καὶ περὶ τὰς τραπέζας οὕτως εὐλαβεῖς γεγονέναι;), welche sich auf die vorher (D) gemachten Feststellungen (οὐκ εἶα κενὴν ἀπαίρειν τὴν τράπεζαν und μηδὲ λύχνον ἑὼντας ἀποσβεννύναι scil. τοὺς παλαιούς Ῥωμαίους) bezieht.

der wohl manches lehren kann.³ Das Wichtigste ist, daß in den Aet. Rom. 64 (279 D sq.) und 75 (281 F) die möglichen Antworten in Form von alternativen Fragen ganz knapp hintereinander gegeben werden, während dieselbigen in den Symposiaka jeweils noch durch angefügte Begründungen oder durch den Zusatz von analogen Gegebenheiten ausgestaltet und erweitert sind. Auch werden die Antworten auf verschiedene Personen verteilt, so daß mit deren Gespräch Modifikationen, Ergänzungen und neue Zusammenhänge sich wie von selbst ergeben. Es entsteht jedenfalls insgesamt durch alle diese Antworten über den möglichen Sinn von zwei alten römischen Bräuchen ein aufschlußreiches Bild sowohl von der Geistigkeit des Plutarch selbst als auch von der Welt, in der er lebt. Wir wollen also zunächst das von Plutarch in den *Aetia Romana* 64 und 75 Gebotene darzustellen versuchen, dann unsere Aufmerksamkeit den Verwandlungen zuwenden, die mit der Umformung des dortigen Fragenkatalogs in ein Gespräch sich in *Quaest. conv.* 7, 4 ergeben; wir wollen ferner vor allem anhand der Gespräche, bei denen Florus in der Gesellschaft des Plutarch auch sonst noch gegenwärtig ist, uns neben der Atmosphäre der Geselligkeit des versammelten Kreises einige weitere von den behandelten Themen ins Gedächtnis rufen (und dabei in den Anmerkungen Lösungen für noch offene textkritische Probleme suchen); und wir werden schließlich trachten, etwas von der geistigen Spannweite unseres Autors wenigstens anzudeuten, welcher uns mit seinen *Quaest. conv.* 7, 4 einen Blick auf traditionelle Religiosität tun läßt und uns daneben in *Quaest. conv.* 8, 1–2 ebenso die Hauptpunkte der platonischen Theologie vermittelt, so daß neben eine Betrachtung der religiösen Haltung und Pflicht des Menschen in der Lebenswelt des Alltags auch die Schau auf die Prinzipien der Transzendenz gestellt ist, durch die Wesen und Ziel von Mensch und Welt sich definieren.

Katalog der Antworten in Aetia Romana 64 und 75.

Vergegenwärtigen wir uns zuerst das Gerüst der Antworten, das in den beiden Kapiteln der *Aetia Romana* gegeben ist. Kap. 64 gilt dem Übriglassen von Speisen auf dem Tische nach dem Mahle⁴, Kap. 75 dem Vermeiden des gewaltsamen Löschens der Lampen.

³ TEODORSSON (IH 51) setzt in seiner Vorbemerkung zu *Quaest. conv.* 7, 4 es mit Recht als selbstverständlich voraus, daß die beiden Kapitel von *Aetia Rom.* die Vorstufe darstellen. In der *Notice* (p. 8) zur neuen französischen Ausgabe wird die Frage offengelassen; sie hat ihre Antwort aber wohl bereits durch die Unwahrscheinlichkeit, daß Plutarch von der elaborierten Form zwei getrennte Exzerpte ausgezogen und auf zwei verschiedene Kapitel verteilt hätte.

⁴ Es war Sitte, nach dem Essen die Tische abzutragen: vgl. *Quaest. conv.* 2, 2, 635 B ὡς οὖν ἀφῆρθῃσαν αἱ τράπεζαι (folgt die Behandlung der aufgeworfenen Frage, von der vorher gesagt ist: ... ἐπιχειρήσομεν ζητεῖν, ὅταν πανσώμεθα δειπνοῦντες), 8, 4, 723 AB ἀπῆρμένων δὲ τῶν πρώτων τραπεζῶν (zu den δεύτεραι τράπεζαι mit Nachspeise, Obst und Knabbereien s. Athen. 14, 48–50, 641 C ff.), Sept. sap. 150 D ἐπεὶ δ' ἐπῆρθῃσαν αἱ τράπεζαι καὶ στεφάνων παρὰ τῆς Μελίσσης διαδοθέντων ἡμεῖς μὲν ἔσπεισάμεν ἢ δ' αὐλητρίς ἐπιφθεγζαμένη μικρὰ ταῖς σπονδαῖς ἐκ μέσου μετέστη, κτλ., Xenoph. Symp. 2, 1 ὡς δ' ἀφῆρθῃσαν αἱ τράπεζαι καὶ ἔσπεισάν τε καὶ ἐπαιάνισαν (kommen die Unterhalter). Vgl. auch Plat. Symp. 176 A, ferner Verg., Aen. 1, 723 f. *Postquam prima quies epulis mensaeque remotae, Crateras magnos statuunt et vina coronant* (was A 469 f. mit der dort gegebenen sachlich unscharfen Junktur der Verse transformiert; zum Abtragen der Tische vgl. auch τ 61). Vgl. weiter auch Anm. 7.

Im ersten Falle, dem Tisch (T), lautet die Frage (279 DE): Διὰ τί τὴν τράπεζαν οὐκ εἶω ἀναιρεῖσθαι κενὴν, ἀλλὰ πάντως τινὸς ἐπόντος; („Warum man bei den alten Römern den Tisch nicht leer, sondern nur mit einem noch vorhandenen Rest von Speisen abtragen ließ?“). Und daran schließt eine Reihe von schön geordneten möglichen Antworten. Es handele sich vielleicht

(1) um ein Symbol für die Notwendigkeit, im Heute auch noch an das Morgen zu denken bzw. von dem Vorhandenen auch etwas für die Zukunft aufzubewahren. Oder

(2) um den Ausdruck von Kultur, die befähige, sich zu beschränken und den Appetit auch angesichts von noch reichlich bereitliegendem Essen zu zügeln: es verringere nämlich sich die Begierde nach nicht vorhandenen Gütern bei dem, der daran gewöhnt sei, sich gegenüber vorhandenen zurückzuhalten. Oder

(3) um das Zeigen einer humanen Haltung gegenüber der Dienerschaft, die mehr als das Empfangen selbst es schätze, Anteil zu erhalten und mit der Herrschaft gewissermaßen eine Gemeinschaft des Tisches zu haben. Oder schließlich

(4) um die Betonung der Heiligkeit des Tisches, weil Heiliges niemals leer und unbesorgt bleiben dürfe.⁵

Im Falle der Lampe (L) aber wird gefragt (281 F): Διὰ τί λύχνον οὐκ ἐσβέννυσαν, ἀλλ' αὐτὸν ὑφ' ἑαυτοῦ περιεώρων μαραινόμενον; („Warum man die Lampe nicht ausgelöscht hat, sondern sie von selber hat langsam ausbrennen lassen?“). Hier lautet die Reihe der Antworten: Es handele sich vielleicht

(1) um die Bezeugung von Achtung wegen der Verwandtschaft, die jedes Feuer mit dem ewigen und unvergänglichen Feuer habe. Oder

(2) um die Einschärfung des Verbotes, Belebtes, solange es keinen Schaden anrichte, zu beseitigen, da Feuer Ähnlichkeit mit Belebtem habe, indem es der Nahrung bedürfe, Bewegung in sich selbst habe und beim Ausgelöschtwerden einen Laut von sich gebe wie ein Wesen, das getötet wird. Oder

(3) um eine Belehrung darüber, daß man weder Feuer noch Wasser noch auch sonst irgendein Ding des Bedarfs, von dem man selbst ausreichend habe, verwüsten dürfe, sondern es anderen überlassen müsse.⁶

⁵ Aetia Romana 64 (279 DE) 'Διὰ τί τὴν τράπεζαν οὐκ εἶω ἀναιρεῖσθαι κενὴν, ἀλλὰ πάντως τινὸς ἐπόντος; ' πότερον αἰνιττόμενοι τὸ δεῖν αἰεὶ τι τοῦ παρόντος εἰς τὸ μέλλον ὑπολιπεῖν καὶ τῆς αὔριον ἐν τῇ σήμερον μνημονεύειν. ἢ νομίζοντες ἀστεῖον εἶναι τὸ συστέλλειν καὶ ἀνέχειν τὴν ὄρεξιν ἐτι παρούσης τῆς ἀπολαύσεως; ἦτον γὰρ ἐπιθυμοῦσι τῶν ἀπόντων ἐθισθέντες ἀπέχεσθαι τῶν παρόντων. ἢ καὶ πρὸς οἰκέτας φιλάνθρωπον τὸ ἔθος; οὐ γὰρ οὕτω λαμβάνοντες ὡς μεταλαμβάνοντες ἀγαπῶσι. κοινωνεῖν τρόπον τινὰ τραπέζης ἡγούμενοι τοῖς δεσπótαις. ἢ τῶν ἱερῶν οὐδέποτε δεῖν κενὸν οὐθὲν περιορᾶν, ἱερὸν δ' ἢ τράπεζα;

⁶ Aetia Romana 75 (281 F) 'Διὰ τί λύχνον οὐκ ἐσβέννυσαν, ἀλλ' αὐτὸν ὑφ' ἑαυτοῦ περιεώρων μαραινόμενον; ' πότερον ὡς συγγενὲς καὶ ἀδελφικὸν σεβόμενοι τοῦ ἀσβέστου καὶ ἀθανάτου πυρός, ἢ καὶ τοῦτο συμβολαῖον ἐστὶ τοῦ μὴ δεῖν τὸ ἐμψυχον, ἂν μὴ βλάβῃ, διαφθεῖρην μὴδ' ἀναιρεῖν, ὡς ζῶν τοῦ πυρός ἐοικότες; καὶ γὰρ τροφῆς δεῖται καὶ αὐτοκίνητόν ἐστιν καὶ σβεννύμενον φωνὴν ἀφίησιν ὥσπερ φονευόμενον. ἢ διδάσκει τὸ ἔθος ἡμᾶς, ὅτι δεῖ μῆτε πῦρ μὴθ' ὕδωρ μὴτ' ἄλλο τι τῶν ἀναγκαίων αὐτοὺς ἄδην ἔχοντας διαφθεῖρην, ἀλλ' εἴαν χρῆσθαι τοὺς δεομένους καὶ ἀπολείπειν ἐτέροις, ὅταν αὐτοὶ μηκέτι χρεῖαν ἔχωμεν;

Verwandlung der Kataloge in ein Gespräch in Quaest. conv. 7, 4.

Die Verwandlung dieser Kataloge möglicher Antworten in ein Gespräch erfolgt dadurch, daß dieselben auf verschiedene Personen aufgeteilt werden und so auch ein Zusammenhang zwischen den einzelnen Antworten hergestellt wird. Die Hauptrolle hat zunächst Plutarchs Freund *L. Mestrius Florus*, den man sich offenbar als Gastgeber zu denken hat.⁷ Er befolgt, wie Plutarch in der Einleitung des Gesprächs zu seiner Charakterisierung sagt, als „Freund alter Tradition“ (φιλόρχαιος ὢν) noch eine einst allgemein üblich gewesene Sitte und achtet darauf, daß beim Abtragen nach dem Mahle auf dem Tische noch Speisen übrig bleiben (T). Er berichtet ferner im Zusammenhang damit auch von einer weiteren alten Sitte (die er selbst nicht mehr übt), daß man sich nämlich früher gescheut habe, Lampen gewaltsam auszulöschen, und sie stattdessen habe ausbrennen lassen (L). Noch der Vater und der Großvater, die damit die alten Römer (τοὺς παλαιοὺς Ῥωμαίους) vertreten, hätten sie geübt, und der Gedanke daran bringt Florus schließlich (nach einer das moderne Sparen am Öl der Lampen betreffenden – unverkennbar ironischen – Zwischenbemerkung des Eustrophos aus Athen⁸) zu dem Vorschlag, man möge nach dem Sinn suchen, der einer solchen vorsichtigen Bedachtnahme der Vorfahren gegenüber beidem zugrundelag (702 E σκεψώμεθα τὸν λόγον, ὃ τοὺς παλαιοὺς εἰκὸς ἐστὶ καὶ περὶ τοὺς λύχνους καὶ περὶ τὰς τραπέζας οὕτως εὐλαβεῖς γεγενέναι).⁹

Man beginnt mit der Besprechung der Lampen, und die erste sie betreffende Antwort gibt *Caesernius*, der Schwiegersohn des Florus. Was er beibringt, entspricht genau dem ersten Punkte von Act. Rom. 75 (= L 1: Verwandtschaft jeden Feuers mit

⁷ Zu L. Mestrius Florus (Konsul unter Vespasian [Sueton., Vesp. 22] und Prokonsul von Asia unter Domitian [Syll. 3820]), dessen Einfluß Plutarch allem Anschein nach das römische Bürgerrecht verdankte, vgl. K. ZIEGLER RE XXI Sp. 687f. TEODORSSON I 145 (zu 626 E). Daß Florus in unserem Gespräch als Gastgeber gedacht ist, geht aus dem besonderen Hervortreten seiner Familie und wohl auch aus der zum Thema gemachten Sorge um den Tisch hervor. Das Abtragen der Tische bedeutete das Ende des δείπνον und zugleich den Beginn des Gesprächs, welches das eigentliche Symposion begleitet. Vgl. z. B. Quaest. conv. 1, 1 (616 E) ζητήσεως Ἀθήνησι μετὰ δείπνον γενομένης εἰ χρηστὸν ἐν οἴνῳ φιλοσόφοις λόγοις κτλ. 1, 2 (615 E) ἐπεὶ δὲ τὰ περὶ δείπνον (bei dem man auch schon getrunken hat) τέλος εἶχεν κτλ. (folgt – in Anlehnung an vorhergegangenes Geschehen – die das Thema bildende Frage, ob man den Gästen Plätze anweisen soll oder nicht). 4, 6, 1 (671 D) λόγῳ διελθεῖν ... παρ' οἴνῳ ἐπὶ τοῖς τοῦ θεοῦ δώροις. 5, prooem. (672 E) ἔν τε τοῖς πότοις οἱ ἀστεῖοι καὶ χαρίεντες εὐθύς μετὰ τὸ δείπνον ἐπὶ τοὺς λόγους ὥσπερ δευτέρας τραπέζας φερόμενοι καὶ διὰ λόγων εὐφραίνοντες ἀλλήλους (...) ἰδιόν τι τοῦτο τῇ ψυχῇ ταμειὸν εὐπαθειῶν ἀποκεῖσθαι μαρτυροῦσι (κτλ.). S. weiter auch Anm. 4.

⁸ Eustrophos ist in De E 7, p. 387 D ff. als Pythagoreer charakterisiert, an dessen Aussage (E = 5, πεμπάζειν = „zählen“) Plutarch dort anschließt. In unserem Gespräch ist für ihn bezeichnend, daß auf seine Aussage jeweils gelacht wird (702 E und 703 E); und daß Plutarch an der zweiten Stelle im Anschluß an seine Äußerung etwas gezwungen mit Pythagoreischem fortfährt (und dabei Eustrophos, an den er sich als ἑταῖρος wendet, in ironischer Weise einbezieht), setzt zum Verständnis der Gesprächsführung die Kenntnis der Person voraus. Zur Bewertung des 702 E deutlich ironisierten kleinlichen Sparens am Öl der Lampen vgl. auch Plutarchs Äußerung in 703 BC (διὰ μικρολογίαν).

⁹ TEODORSSON hat den Prozeß der Zusammenführung der beiden Themen allem Anschein nach nicht genug beachtet (vgl. seine Bemerkung zu 702 D οὐκ εἶα κενὴν ἀπαίρειν τὴν τράπεζαν). Alles, was über „Tisch“ und „Lampe“ vorher gesagt ist, bereitet die von Florus hier gestellte Frage, mit der erst das Thema des Gesprächs formuliert wird, vor. Vgl. Anm. 2.

heiligem Feuer), doch kommt dazu noch eine Ausgestaltung und Begründung mit Hilfe einer Darlegung über die Arten des Vergehens: wie beim Menschen so gebe es auch beim Feuer das durch Gewalt herbeigeführte Verlöschen (βίαιον σβέννυσθαι) und das gleichsam natürliche Hinschwinden (ὥστερ κατὰ φύσιν μαραίνεσθαι).¹⁰ Bei heiligem Feuer verhindere man durch dauernde Wachsamkeit und Ernährung beide Formen des Vergehens, während man bei anderem Feuer das von selbst geschehende Ausgehen dulde, das gewaltsame Auslöschen aber wie gegenüber einem Lebewesen gemieden habe. Der am Ende stehende Vergleich von Feuer mit einem Lebewesen, dem man das Leben nimmt (702 F ὥστερ θρέμματος ἀφαιρουμένους τὸ ζῆν), besitzt Affinität zur nächsten Antwort und ergibt damit deutlich auch eine Überleitung.

Lucius, der Sohn des Florus gibt die nächste Antwort, die dem zweiten Punkte von Aet. Rom. 75 entspricht (= L 2: Feuer hat Ähnlichkeit mit einem Lebewesen). Erreicht wird diese Antwort allerdings erst nach Aussagen, die sie vorbereiten. Lucius stimmt dem von Caesernius Gesagten im Prinzip zu, bezweifelt allerdings, daß der Feuern geltende Kult auf der Annahme eines Wesensunterschiedes von heiligem und sonstigem Feuer beruhe.¹¹ Der Kult der Hütung und Bewahrung bestimmter heiliger Feuer sei der symbolische Ausdruck der Achtung vor jedem Feuer. Und eine Parallele dazu sei im ägyptischen Tierkult gegeben, bei dem das jeweils mit besonderem Kult verehrte heilige Tier symbolisch alle Tiere seiner Art vertrete¹², und sodann wird die Vergleichbarkeit des Feuers mit einem belebten Wesen zuletzt auch

¹⁰ Recht genau entspricht in der Formulierung *De primo frigido* 10, 949 A θνήσκει καὶ πῦρ ὥστερ ζῶν ἢ βίᾳ σβεννύμενον ἢ δι' αὐτοῦ μαραινόμενον, wo der Gedanke vom Tod (und der Wandlung) des Feuers an eine Kurzform von Heraklit fr. B 76 (πυρὸς θάνατος ἀέρος γένεσις) anschließt, die nachfolgende Ausführung darüber aber dem Plutarch gehört und sich an der gemachten Unterscheidung orientiert (σβέσις bzw. φθινοῦσης ἀτροφία φλογός); beim zweiten wird mit ὥστερ ἐπὶ τῶν λύχνων auf die Lampen verwiesen. TEODORSSONS Verweis auf *Numa* 21, 1 illustriert die an unserer Stelle forcierte Orientierung am kreatürlichen Tod.

¹¹ Die Aussage relativiert die im Kult heiliger Feuer gegebene besondere Heiligung, zielt aber auf die grundsätzliche Heiligkeit bzw. Göttlichkeit von Feuer. Eine Stelle aus *Quaest. conv.* 5, 10, 3 (685 B), wo gefragt wird, warum bei Homer das Salz „göttlich“ heiße, kann dies besonders gut illustrieren. Vgl. den in Anm. 33 gegebenen Text. Die dort besonders deutlich ausgesagte Verbindung von Nützlichkeit und Göttlichkeit ist auch für das vorliegende Gespräch durchgehend wichtig. Zur Wartung ewiger Feuer (ἀθάνατον bzw. ἄσβεστον πῦρ) in Rom (durch die Vestalinnen) und Griechenland (genannt sind beispielhaft Delphi und Athen) vgl. Plut., *Numa* 9, 10–15.

¹² Die Parallele von Tierkult bei den Ägyptern und der kultischen Bewahrung von Feuer „hier“ (was wohl nicht genau auf „Rom“ oder „Chaironeia“ bezogen werden muß) wird in der Form des Vergleichs gegeben (703 A): ἄλλ' ὥστερ Αἰγυπτίων ἐνίους μὲν τὸ κυνὼν γένος ἅπαν σέβεσθαι καὶ τιμᾶν, ἐνίους δὲ τὸ λύκων ἢ κροκοδείλων, ἕνα μὲντοι τρέφειν τοὺς μὲν κύνα τοὺς δὲ κροκοδείλον τοὺς δὲ λύκον (οὐ γὰρ οἶόν τ' ἦν ἅπαντας). οὕτως ἐνταῦθα τὴν περὶ ἐκεῖνο θεραπείαν καὶ φυλακὴν τὸ πῦρ τῆς πρὸς ἅπαν εὐλαβείας εἶναι σύμβολον („denn wie bei den Ägyptern die einen die gesamte Gattung der Hunde und andere wiederum die der Wölfe und Krokodile verehrten und achteten, aber nur ein Exemplar davon in kultischer Pflege hielten – einen Hund die einen, ein Krokodil die anderen und einen Wolf die dritten (jeweils alle, das ginge ja nicht) – so sei hier bei uns die Wartung und Hütung von jenem Feuer Symbol der Achtung vor jedem Feuer.“). Gewiß nicht zufällig steht bei den Beispielen der Hund voran, weil sich der Gedanke der Nützlichkeit, der für die Theologie unseres Gespräches wichtig ist, bei diesem Tier besonders gut durchführen ließe. Vgl. auch *quaest. conv.* 4, 5 (670 AB), wo im Zusammenhang mit der Frage nach dem Sinn der von den Juden geübten Enthaltung von Schweinefleisch auch der ägyptische Tierkult berührt wird (und der Gedanke der Nützlichkeit eine wesentliche Rolle spielt).

noch auf eine sehr lebhaft und konkrete Weise eingepreßt: Feuer wehre sich gegen das Ausgelöschtwerden und schreie wie ein mit Gewalt gemordetes Lebewesen im Sterben (703 B βοᾷ γὰρ καὶ φθέγγεται καὶ ἀμύνεται, καθάπερ ἔμψυχον ἀποθνῆσκον βίᾳ καὶ φονευόμενον).¹³

Es folgt darauf als weiterer Redner noch *Plutarch* (703 B), der auch seinerseits wie vor ihm *Lucius* sein Einverständnis mit dem von den Vorrednern Gesagten erklärt, sich dazu jedoch noch die Ergänzung wünscht, daß die in Frage stehende Sitte eine zur Mitmenschlichkeit anleitende Belehrung bedeute (ὅτι καὶ φιλανθρωπίας διδασκαλία τὸ ἔθος ἐστίν). Auch hier deckt sich der Kern der Aussage mit dem entsprechenden weiteren Punkt von *Aet. Rom.* 75 (= L 3), nur wird hier nicht so wie dort vom Feuer, sondern von der zum Leben notwendigen Nahrung ausgegangen. Man darf also sagen, daß – passend zu der in unserem Gespräch gegebenen Kopplung der Themen – hier beim Thema „Lampe“ auch schon das Thema „Tisch“ (vgl. T 3) einwirkt. Der Hauptgrund der hiesigen Anordnung ist aber doch, daß Licht und Feuer zum Ziel der ganzen Darlegung gemacht sind. Auf Nahrung (τροφή) folgt Wasser (νᾶματος πηγῇ), dann die Wegzeichen zur See und auf dem Lande (πλοῦ σημεία καὶ ὁδοῦ), und zuletzt bildet das unter Umständen für einen Mitmenschen hilfreiche Licht der nicht gelöschten Lampe (φῶς λύχνου) den gesuchten Abschluß. „Denn es ist nicht fromm“, so sagt *Plutarch*, „eine Nahrung verkommen zu lassen, wenn man selbst genug davon hat, oder einen Quell fließenden Wassers, wenn man sich dort vollgetrunken hat, blind zu machen und zu verdecken, auch nicht Markierungen für Schifffahrt und Wege, wenn man sie selbst gebraucht hat, zu beseitigen, sondern alles das zu belassen und als nützlich für die Nachkommenden, die daran Bedarf haben, zu bewahren.“ Das Ganze ist ein Katalog von elementaren Notwendigkeiten, die einem anderen nicht zu verwehren zu den besonderen Pflichten des Menschseins gehört,¹⁴

¹³ Es ist natürlich, daß man auf den Lärm, den eine brennende Lampe bei verschiedenen Gelegenheiten macht, sehr geachtet hat. So im Zusammenhang mit dem noch jungen Öl *Quaest. conv.* 8, 10 (734 D) οὐ γὰρ τὸν οἶνον εἰκός ἐστι μόνον ζεῖν καὶ ἀγανακτεῖν, οὐδὲ τοῦλαιον ἂν ἢ νεουργὸν ἐν τοῖς λύχνου νόφον ἐμποιεῖν. ἀποκυματιζούσης τὸ πνεῦμα τῆς θερμότητος, ἀλλὰ καὶ ... (κτλ.)

¹⁴ Man wird hier – anders als der Kommentar von *TEODORSSON*, der zu 703 B nur Belege für öffentlichen Wasserschutz und Leuchttürme beibringt – an die (im Falle der Übertretung mit Fluch belegten) Satzungen der *Buzygen* erinnern müssen, deren Inhalt I. *TOEPFFER*: *Attische Genealogie* (Berlin 1889) 139 so zusammengefaßt hat: „Du sollst niemandem Wasser oder Feuer vorenthalten, keinem Wanderer den falschen Weg weisen, den Leichnam, den du findest, sollst du bestatten, das Pflugtier, das dir zu deinem Unterhalt hilft, sollst du nicht töten, keinem das anraten, was dir selbst schädlich erscheint“. Das sind (mit Ausnahme des letzten, das offenbar auf spätere Ausdeutung und Weiterentwicklung zurückgeht) urtümliche Gebote. Vgl. dazu für die Verfluchungen des *Buzyges* die Angaben in *Prov. Bodl.* 250 (*Append. prov.* I, 61) ὁ ... Βουζύγης Ἀθήνησιν ὁ τὸν ἱερὸν ἄροτον ἐπιτελῶν ἄλλα τε πολλὰ ἀρᾶται, καὶ τοῖς μὴ κοινωνοῦσι κατὰ τὸν βίον ὕδατος ἢ πυρός, ἢ μὴ ὑποφαίνουσιν ὁδὸν πλανωμένοις. Es ist das gut illustriert (und mit einem spaßigen Schluß versehen) in *Diphilos*, *Parasit.* fr. 62 K.-A. (und *Kock*) bei Athen. VI 239 F: ἀγνοεῖς ἐν ταῖς ἀραῖς | ὅ τι ἐστίν. εἴ τις μὴ φράσει' ὁδὸν | ἢ πῦρ ἐναύσει', ἢ διαφθείρει' ὕδωρ. | ἢ δειπνεῖν μέλλοντα κωλύσαι τινά; S. ferner auch *Cic. de off.* 3, 54 *erranti viam non monstrare, quod Athenis execrationibus publicis sanctum est* und I, 51f., wo im Kontext die aus der allgemeinen Zusammengehörigkeit der Menschen folgenden Pflichten behandelt werden und nach einem *Ennius*-Zitat (scen. 398–400 *Vahlen*), das auf eine für unser Problem interessante Weise den Weg weisen und Licht anzünden verknüpft, als allgemeine Verpflichtung genannt ist: *non prohibere aqua profluente, pati ab igne ignem capere, si qui velit, consilium fidele deliberanti dare*. Auch anti-

und in diesem Falle war der Ansatz zu diesem Katalog auch in Actia Romana 75 mit der knappen Formulierung schon gegeben, daß man „weder Feuer noch Wasser noch sonst eines von den notwendigen Dingen, wenn man zur Genüge davon hat, verkommen lassen dürfe, sondern für andere übrig lassen und den Gebrauch gestatten müsse, sobald wir selber nicht mehr Bedarf dafür haben“.¹⁵

Auffallend ist die Erweiterung, die Plutarch dann noch anfügt, indem er hier auch an die Verehrung und Heilighaltung von bestimmten Bäumen erinnert und als Grund für diese kultischen Gegebenheiten das Streben nach einer Haltung der Dankbarkeit (μελέτη τοῦ εὐχαρίστου) anführt, eine Haltung, die ohne Zweifel auch gegenüber allen anderen zuvor genannten förderlichen Gegebenheiten geschuldet wird.¹⁶ Plutarch nennt dabei nach den an die Urzeit erinnernden fruchtttragenden Eichen den heiligen Feigenbaum der Athener ebenso wie die attischen μοῦραι, die der Athena heiligen Ölbäume, welche man mit größter Vorsicht behandelte und des Schutzes des Staates teilhaftig werden ließ. Und daran schließt Plutarch auch noch die Ausdeutung eines Hesiodzitats (Erga 748), das er als Vorschrift für kultische Verehrung des (den Kessel über dem Dreifuß bzw. den Topf am Herd hitzenden) Feuers verstand.¹⁷ Wie-

jüdische Polemik hat sich darauf bezogen, in allgemeiner Formulierung bei Tac. Hist. 5, 5, 1, während bei Juvenal, Sat. 14, 103f. das Gesetz des Moses angeblich verlangt, Mitmenschenpflicht nur gegenüber den eigenen Religionsgenossen zu üben (*non monstrare vias eadem nisi sacra colenti, quaesitam ad fontem solos deducere verpos*). Zur Verteidigung gegen diese Art von Anschuldigung formuliert Josephus, Contra Apion. 2, 211 die Gebote des Moses über die Pflicht des Anteilgebens genau im Gegensinne: πῦρ ὕδωρ τροφήν, ὁδοὺς φράζειν, ἄταφον μὴ περιτορᾶν, κτλ. (humane Behandlung selbst der Feinde).

¹⁵ An das Brennenlassen der nicht mehr gebrauchten Lampe für andere, die vielleicht eines solchen Lichtes bedürfen könnten, ist zum Ausdruck der dieser Handlung zugrundeliegenden Gesinnung auch noch Unmögliches als wünschenswert ausgesagt: die so das möglich wäre vorhandene Bereitschaft, selbst das eigene Gesicht und Gehör, ja auch den eigenen Verstand und die eigene Tapferkeit einem anderen zu leihen, wenn man selbst sich zum Schlaf und zur Ruhe begeben wolle (703 C καὶ γὰρ ὄψιν, εἰ δυνατόν ἦν, καὶ ἀκοὴν χρῆσαι καλῶς εἶχεν ἐτέρῳ καὶ νῆ Δία φρόνησιν καὶ τὴν ἀνδρείαν, μέλλοντας αὐτοὺς καθεῦδειν καὶ ἡσυχάζειν). Die Formulierung eines solchen Adynaton wird verständlicher, wenn man erkennt, daß dieses Wollen, auch vom Eigensten zu geben, sich an der Gottheit orientiert, welche neben allen anderen Gaben, die sie gibt, den Menschen auch an ihrem eigenen Wesen Anteil haben läßt (vgl. De Is. et Osir. 1, 351 D ἅλλα μὲν γὰρ ἀνθρώποις ὁ θεὸς δίδωσιν, νοῦ δὲ καὶ φρονήσεως μεταδίδωσιν).

¹⁶ Der Begriff τὸ εὐχάριστον enthält sowohl den Aspekt des Gefälligseins und der Wohltätigkeit (daher p. 225, 25 sq. Hubert die Formulierung τὸ εὐχάριστον καὶ κοινωνικόν) als auch der Dankbarkeit und Dankerweisung (ebd. 20 sq. μελέτη τοῦ εὐχαρίστου), die zu kultischen Formen der Verehrung führt. Der als hyperbolisch aufgefaßte Kult steht im Vordergrund bei den gegebenen Beispielen: der Verehrung der Nahrung bietenden Eiche (ἐσέβοντο δρύς καρποφόρους), der Bezeichnung eines bestimmten Feigenbaums als heilig (συκὴν προσηγόρευσαν ἱερὰν) und dem religiösen Schutz, den die μοῦραι genossen. Heilige Eichen und Eichenhaine sind hier also mit dem Nutzen der Eichelfrucht verknüpft, im Falle des heiligen Feigenbaums der Athener steht im Hintergrund der Mythos von der Gabe des ersten Feigenbaums an Phytalos durch Demeter (Pausan. 1, 37, 2), und die μοῦραι sind die der Athena direkt gehörenden und dementsprechend geschützten Ölbäume Attikas. Die Bedeutung ergibt sich durch Lysias 7 (περὶ σηκοῦ), 10, wo zwischen ἰδία ἐλάα und μοῦρα unterschieden ist: μοῦρα ist also der zum Anteil (μόρος) der Göttin gehörende Baum. Ein Frevel dagegen (oder auch nur gegen einen verbliebenen Stumpf [σηκός] davon) war Sache des Areopags.

¹⁷ Während die genaue Bedeutung von ἀνεπίρρεκτος in Hesiods Vers (Erga 748 f. μηδ' ἀπὸ χυτροπόδων ἀνεπίρρεκτων ἀνελόντα | ἐσθίειν μηδὲ λόεσθαι· ἐπεὶ καὶ τοῖς ἐπὶ ποίην) nicht sicher ist, ist Plutarchs Auffassung durch den ausdeutenden Zusatz ἄλλ' ἀπαρχὰς τῷ πυρὶ καὶ γέρα τῆς διακονίας

der ist die Assoziation der miteinander verknüpften Gegebenheiten von der Art wie sie bei der Stellungnahme des Lucius und der Ausdeutung des ägyptischen Tierkults zu beobachten war. Auch hier bringt der durch Kult und besondere Verehrung hervorgehobene einzelne Baum die allen Bäumen derselben Art geschuldete Verehrung und Dankbarkeit symbolisch zum Ausdruck. Somit entspricht dem – wie es zunächst scheint – mehr oder weniger willkürlich beigebrachten Abschnitt über den ägyptischen Tierkult in unserem Gespräch auch ein Abschnitt über Pflanzenkult (besonders in Griechenland). Und mit dem Hesiodzitat kehrt die Argumentation wieder zum Feuer zurück, wird auch für dieses ein Beispiel der kultischen Verehrung, und zwar gewiß nicht zufällig aus dem Bereich der alltäglichen Zubereitung gekochter Speisen, beigebracht und auf diese Weise der gegenüber dem Feuer ob seines Nutzens bestehenden Dankesschuld ein besonders einleuchtender Ausdruck gegeben.

Damit ist, wie auch ausdrücklich gesagt wird¹⁸, der gute Anschluß für das zweite Thema, den nicht geleerten Tisch (703 D–704 B), gegeben. *Eustrophos* ist es, der den besonders naheliegenden Punkt, der auch in Aet. Rom. 64 genannt war, die menschenfreundliche Berücksichtigung und Mitbeteiligung der Dienerschaft (= T 3), beibringt. Er ergänzt dies allerdings, indem er noch die Sitte der Perserkönige anschließt, die sich bemühten, nicht nur den Freunden, Würdenträgern und Garden durch Sendungen möglichst Anteil an Mahl und Fest zu geben, sondern dabei auch für Diener und Hunde so sorgen ließen, daß alle, die in ihrem Dienste standen, möglichst zu Tisch- und Herdgenossen werden sollten. Dann folgen, im Rahmen des anschließenden Beitrags des *Plutarch*, zwei inhaltlich verwandte Punkte der Erklärung: die Mahnung, im Heute an das Morgen zu denken (= T 1), und die Ermunterung, den Appetit zu zügeln und Mäßigung zu lernen. Die Erweiterung geschieht hier, indem Plutarch – gewissermaßen im Kontrast – seinem Gefährten *Eustrophos* lachend die Sentenz vom „aufgehobenen Fisch“ zusammen mit dem pythagoreischen Verbot, sich auf den Scheffel zu setzen, in Erinnerung bringt. Beides enthalte ebenfalls die Mahnung, auch an das Morgen zu denken (= T 1), und von hier aus findet Plutarch mit einem böotischen Sprichwort „Laß auch etwas für die Meder über“ (λεῖπέ τι καὶ Μήδοις) wieder zum Mitmenschen, diesmal aber zum Fremden, der auch bedacht werden müßte (λεῖπέ τι καὶ ξένοις ἐπελθοῦσιν). Dann kommt ein gesuchtes Spiel mit homerischen Daten, bei dem Achill, der niemals Vorsorge für Gäste getroffen hat, zu seinem Nachteil mit dem braven *Eumaios* verglichen wird, wo dies der Fall war. Und daran schließt – mit gekünstelter Entgegensetzung (εἰ δὲ τοῦτο δόξει μικρόν, ἐκεῖνο δὲ οὐ μικρόν) – die noch ausständige Deutung des noch mit Nahrung bedeckt bleibenden Tisches als Mahnung, sich auch angesichts von bereitliegender Fülle zu beherrschen (= T 2; 704 AB).

ἀποδιδόντας unzweifelhaft gegeben. Eine analoge Deutung bringen mit Berufung auf Plutarch auch die Hesiodscholien: θυσίαν ταύτην Πλούταρχος πρόχειρον καὶ καθημερινὴν εἶπεν ὀρθῶς, ἀφ' ὧν μέλλομεν ἐσθίειν. ἱερὰ πάντα ποιοῦντας διὰ τοῦ ἀπάρξασθαι. („Plutarch meinte mit Recht, es handle sich hier um ein auf der Hand liegendes und alltägliches Opfer, indem wir alles, woraus wir zu essen im Begriffe sind, heilig machen durch die Opferspende.“)

¹⁸ 703 D ... τοῦτο καὶ τῷ περὶ τῆς τραπέζης λόγῳ πάροdon οἰκεῖαν δίδωσιν.

Schließlich erhält wiederum *Lucius* das Wort und liefert eine Erklärung der in Frage stehenden Sitte durch die (seiner Großmutter zugeschriebene¹⁹) Ansicht, es sei der Tisch etwas Heiliges und Heiliges dürfe nicht leer sein (= T 4; 704 B). *Lucius* selbst aber erklärt den Tisch zusätzlich (im Hinblick auf die Form ebenso wie die Fülle, welche sie beide tragen) für ein Abbild (μίμημα) der Erde und gibt dem Ganzen so eine umfassende Bedeutung und durch die Gleichsetzung von γῆ und ἐστία auch noch eine weitere religiöse Tiefe.²⁰

Sonstige Gespräche mit gemeinsamer Teilnahme des Florus und des Plutarch.

Das Gespräch, das wir betrachten, ist also – wie man nicht verkennen kann – keine Unterhaltung, welche tatsächlich stattgefunden hat, sondern von Plutarch aus vorgegebenem Material mit Bedacht konstruiert. Offenkundig stellt es eine Art von Widmung an Florus und seine Familie dar. Neben Florus, der im Anschluß an eine von ihm noch eingehaltene alte Sitte (welche den Hausherrn und Gastgeber nahelegt²¹)

¹⁹ Daß das Beibringen einer Ansicht der Großmutter durch *Lucius* dieselbe Funktion hat wie der Verweis auf Vater und Großvater durch Florus hat TEODORSSON (p. 52 und 63) richtig gesehen. Die Idee der Heiligkeit des Tisches hat einen natürlichen Ansatz in der Idenverbindung von ‚Herd‘ und ‚Tisch‘, die sowohl das Nebeneinander von ὁμοπάτεροι καὶ ὁμοέστιοι in 703 E als auch die in Anm. 20 zitierte Artemidorstelle illustrieren kann.

²⁰ Die Gleichsetzung von Demeter (= Γῆ μήτηρ) und Hestia ist bereits im Derveni-Papyrus (col. XVIII 11sq. der alten Zählung) aus, wie es scheint, alten orphischen Hymnen belegt, und sowohl Sophokles (fr. 615 Radt) als auch Euripides (fr. 944 N.) beziehen sich auf solche Auffassungen. Macrobius (Sat. 1, 23, 8) zitiert Euripides, um Platons Aussage über Hestia im Phaidros (246 E) zu interpretieren: *quod autem addit μένει δὲ Ἑστία ἐν θεῶν οἴκῳ μόνῃ, significat quia haec sola, quam terram esse accipimus, manet immobilis intra domum deorum, id est intra mundum ut ait Euripides: καὶ Γαῖα μήτηρ, Ἑστίαν δὲ σ' οἱ σοφοὶ βροτῶν καλοῦσιν ἡμένην ἐν αἰθέρι*. Macrobius' Aussage kann auch μόνιμος als Eigenschaft der Erde bei Plutarch gut verdeutlichen. Die Aussage über die Richtigkeit der Bezeichnung der Erde als ἐστία schließt daran an und setzt dabei auch die bei Cornutus 28, p. 52, 6 gegebene, gleichfalls dazu passende Etymologie voraus (διὰ τὸ ἐστάναι διὰ παντὸς Ἑστίαν προσηγόρευσαν οἱ παλαιοὶ [scil. τὴν γῆν]). Vgl. auch Plut., Numa 11 (wonach der runde Tempel der Vesta nicht die Erde, sondern den Kosmos symbolisiert, in dessen Mitte nach pythagoreischer Lehre sich das Hestia und μόνάς genannte Zentralfeuer befindet). Im übrigen haben in der (in der Alltagswelt bleibenden) Symbolik des Traumbuchs ‚Herd‘ (ἐστία), ‚Dreifuß(kessel)‘ (τρίπους) und ‚Tisch‘ (τράπεζα) eine nicht schwer zu verstehende Nähe der Bedeutungen: Artemid. 1, 74, p. 80, 21 sqq. Pack τρίπους δὲ καὶ ἐστία (scil. σημαίνει) τὸν βίον καὶ τὴν ὅλην κατάστασιν καὶ τὴν γυναῖκα τοῦ ἰδόντος. ὁ τι <ἀν> οὖν πάθῃ ὁ τρίπους ἢ ἡ ἐστία, εἰς ταῦτα τὴν βλάβην ἀνακτέον. τράπεζα δὲ τρίποδος οὐδὲν διαφέρει οὐδὲ ἄλλο τι σκεῦος, ᾧ τις ἐπιδειπνεῖ („Dreifuß und Herd bedeutet das Leben, die gesamte Lage und auch das Weib dessen, der den Traum gesehen hat. Was also auch immer mit dem Dreifuß oder dem Herd geschehen ist, den Schaden muß man auf das Genannte beziehen. Tisch hat keine andere Bedeutung als Dreifuß, und dasselbe gilt auch für jedes andere Gerät, das beim Mahle verwendet wird“). Die Gottheit Hestia wird von Artemidor am Ende der Götter des Erdbereichs behandelt (2, 37, p. 173, 9 sqq.). Sie bezieht sich nach ihm auf die Zentren der politischen Macht und Verwaltung ebenso wie auf die privaten Haushalte, wobei der „Rat“ (βουλή), die „Besorgung der Einkünfte“ (ἐνθήκη τῶν προσόδων), „Macht“ bzw. „Vermögen“ (δύναμις) und schließlich einfach „das Leben“ (τὸ ζῆν) als die symbolischen Bedeutungen angegeben sind.

²¹ Ausdrücklich als solcher ist er in drei weiteren Gesprächen bezeichnet, wo die Aussage jeweils ähnlich formuliert ist: 1, 9, 1 (626 E) ἐστιωμένων ἡμῶν παρὰ Μεστρίῳ Φλώρω, 5, 7, 1 (680 C) ὁ δ' ἐστιῶν ἡμᾶς Μέστριος Φλώρος ἔφη und 5, 10, 1 (648 E) ἐξήτει Φλώρος, ἐστιωμένων ἡμῶν παρ' αὐτῷ. Vgl. Anm. 7.

das Thema stellt, erscheinen als Gesprächsteilnehmer auch noch der nur hier auftretende Sohn Lucius, ferner der Schwiegersohn Caesernius (welcher auch in dem Gespräch über die ‚Schatten‘ von 7, 6 eine Rolle spielt), und schließlich werden auch ältere Familienmitglieder (Vater und Großvater [des Florus] sowie Großmutter [des Lucius]) durch Nennungen gegenwärtig. Sonst ist noch, selbstverständlich mit besonders gewichtigen Beiträgen, Plutarch selbst beteiligt, neben den sich als Stichwortgeber und als Bringer einer heiteren Note des weiteren der Athener Eustrophos stellt (zu ihm als Pythagoreer und Freund des Plutarch vgl. auch oben Anm. 8). Das ganze Gespräch ist wohl ein besonders schönes Exempel für eine freundschaftliche Gesellschaft und für den Anspruch, den die Einleitung zum siebenten Buch erhebt. Die zehn Gespräche des Buches sollten ja Beispiele für Unterhaltungen bieten, bei denen es keiner Geheimhaltung bedarf, weil ihre Gegenstände nichts Zügelloses, Frevlerisches, Böses oder Unfreies kennen (697 E). Plutarch läßt Florus an insgesamt vier Gesprächen des siebenten Buches beteiligt sein: am ersten, das über die Physiologie des Trinkens handelt und dabei die Verteidigung einer sehr fragwürdigen Ansicht des Platonischen Timaios über die diesbezügliche Funktion der Lunge (70c, 91a) leistet²²; am zweiten, das ausgehend von der bei Platon (Nomoi IX 853d) gegebenen metaphorischen Bedeutung von *κερασβόλος* und *ἀτεράμων* (= *αὐθάδης καὶ σκληρὸς ἄνθρωπος*, ein rücksichtsloser und harter Mensch) nach der Ursache der diesen Worten zugrundeliegenden Gegebenheiten fragt²³ am vierten, das unser Hauptthema ist²⁴; und am sechsten, an dem auch Caesernius wieder teilnimmt, wo die Fra-

²² Florus fungiert hier (*quaest. conv.* 7, 1), nachdem die Gesprächsteilnehmer Nikias und Protogenes ihre Kritik angebracht haben, als jemand, der sich eine Verteidigung Platons erwartet (698 E), und löst so die umfangreiche, in diese Richtung gehende Darlegung Plutarchs aus.

²³ Plutarch drückt in diesem Gespräch (*quaest. conv.* 7, 3) schwere Bedenken dagegen aus, nach dem genauen Grund für die Härte der Samen zu suchen, die angeblich durch die Berührung mit dem Horn der Pflugrinder so geworden wären, aber Florus fordert, die Untersuchung über solche und ähnliche Phänomene nicht aufzugeben (701 A); er ist es also, der Plutarch auch hier zur Darlegung einer Theorie bringt, bei der er von der Wirkung von Kälte (*ψυχρότης*) ausgeht. Der Beginn von Plutarchs Ausführung ist leider korrupt überliefert (*ἐξέυρηκ' ἔφην, φάρμακον, ὃ πρὸς τὸν λόγον ἢ ἐφ' ἡμῶς προσάξεις τοῦτον*) und von den Kritikern mit verschiedenem Erfolg behandelt worden. Nach meinem Eindruck erhalten HUBERTS *εὐθύμως* (statt *ἐφ' ἡμῶς*) und auch *προσάξω* einige Wahrscheinlichkeit, sobald man sich an die 700 E gegebene Aufforderung zu mutiger Äußerung erinnert, die der genossene Wein möglich mache. Hubert konjiziert ... *προσάξω*, doch scheint auch der überlieferte Dativ und intransitive Auffassung von *προσάγειν* gut möglich: „ich habe“, sagte ich, „ein Mittel gefunden, mit dem ich an die Darlegung dieses Problems mit Mut herangehen will, damit auch du dann einige von den vorgelegten Problemen lösen kannst.“

²⁴ Das dritte (wohl in Plutarchs Haus in Chaironeia stattfindende) Gespräch (*quaest. conv.* 7, 3) übt zunächst durch Alexion, Plutarchs Schwiegervater, scherzhaft Kritik an Hesiods weiser Regel von Erga 368 und behandelt dann die Frage, warum vom Wein die Mitte, vom Öl das Oberste und vom Honig das Unterste am besten ist. Das fünfte Gespräch (*quaest. conv.* 7, 5) stellt die Wirkung von schlechter, in die Exaltation treibender Musik an einem eindrucksvollen Beispiel dar, läßt das Problem durch Lamprias, Plutarchs Bruder, ausführlich behandeln und gibt schließlich den Rat, sich dagegen an die Schöpfungen der alten klassischen Dichter zu halten und diese auch als Schutz gegen den schädlichen Eindruck des Schlechten zu verwenden. Zitiert sei davon die Aussage über die durch Vergegenwärtigung der Kunst der Alten mögliche Hilfe, 706 D: *οσάκις ἂν εἰς τὰς Σειρήνας ἐμπέσωμεν, ἐπικαλεῖσθαι δεῖ τὰς Μούσας καὶ καταφεύγειν εἰς τὸν Ἑλικῶνα τὸν τῶν παλαιῶν. (...) ἡδόμενον δὲ μύθοις καὶ μέλεσι καὶ ᾠδαῖς κακοτέχνους καὶ κακοζήλους ἔξεστι μετὰγειν ἐπὶ τὸν Εὐριπίδην καὶ τὸν Πίνδαρον καὶ τὸν Μένανδρον.*

ge der ‚Schatten‘, die sich zu einem Gastmahle von anderen mit einladen lassen, besprochen wird. Deutlich ist bei dem sechsten Gespräch die Anlehnung an die entsprechende Gegebenheit im Platonischen Symposion, daß Sokrates den Aristodemos zum Gastmahl des Agathon einfach mitnimmt, und an diesem Ausgangspunkt orientieren sich auch die beiden zusammenhängenden folgenden Gespräche (sie spielen ausdrücklich in Chaironeia), in denen auf die Frage, ob man bei einem Symposion Flötenspielerinnen haben sollte (*quaest. conv.* 7, 7), die umfassendere folgt, was denn überhaupt als Unterhaltung für ein Symposion sich eigne (*quaest. conv.* 7, 8).²⁵ Und die beiden das Buch schließenden Gespräche (welche in Athen stattfinden) behandeln noch die Frage der Beratung beim Trunk (*quaest. conv.* 7, 9 und 10), ob das nicht ebenso eine griechische wie eine persische Sitte wäre und ob man recht daran täte, das zu tun. Für das sechste Gespräch aber, das letzte im siebenten Buche, wo Florus beteiligt ist, müssen wir noch hervorheben, daß – während Plutarch im Ein-

ποτίμῳ λόγῳ ἁλμυρὰν ἀκοήν ὥς φησιν ὁ Πλάτων (Phaedr. 243 d) ἄποκλυζόμενον („Wann immer wir an die Sirenen geraten, tut es not, die Musen herbeizurufen und zum Helikon der Alten unsere Zuflucht zu nehmen. (...) Und wenn einer Freude an Mimen und an Liedern und Gesängen von schlechter Machart und Gesinnung hat, dann ist es möglich, daß er zu Euripides, zu Pindar und zu Menander hinüberwechselt (bzw. möglich, ihn...wechseln zu lassen), um dort mit dem trinkbaren Quell des reinen Wortes den versalzenen und schmutzigen Klang abzuspülen, wie Platon sagt.“). Der folgende Satz bringt noch den Vergleich der heilsamen Wirkung guter Dichtung mit der Wirkung des durch die Magier bei Besessenheit empfohlenen Hersagens der ephesischen Zaubersprüche. Die in ihm gegen Ende vorliegende Korruptel (+ κενούς) läßt sich wohl mit einiger Plausibilität heilen, wenn man dort nicht wie die bisherigen Versuche ein qualifizierendes, sondern ein verweisendes Attribut sucht. Zu schreiben scheint (706 E): τῶν ἱερῶν καὶ σεμνῶν ἐκείνων γραμμάτων ἀναμνησκόμενοι καὶ παραβάλλοντες ᾧδὰς καὶ ποιήματα καὶ λόγους ἐκείνους οὐκ ἐκπλαγισόμεθα παντάπασιν ὑπὸ τούτων. („man wird, wenn man sich jene heilige und ehrwürdige Literatur in Erinnerung ruft und jene [mit ihr gegebenen] Lieder Gedichte und Reden dagegenhält, überhaupt nicht von diesen Erzeugnissen in Betäubung versetzt werden“). Von den bisherigen Konjekturen kommt nach der Bedeutung am ehesten in Betracht etwas wie γενναίους (Minar), kaum ἱκανούς (HUBERT, FRAZIER), während κοινούς (BERNARDAKIS, TEODORSSON) allem Anschein nach nicht den Kontext beachtet.

²⁵ Neben einer zeitgenössischen und in Rom aufgekommenen Mode, dramatische Platonische Dialoge bei einem Symposion aufführen zu lassen, scheiden auch Tragödie, Tänze im Stile des Pylades und die Alte Komödie ganz aus, während die Neue Komödie eine Empfehlung erhält. Allerdings wird die Diskussion über die Komödie (nachdem wieder die – wie es schien, schon erledigte – Alte Komödie ins Spiel gebracht worden war) wegen anderer Unterhaltungsformen (*ἀκροάματα*), die noch zu behandeln wären, nicht zu Ende geführt, sondern auf eine scherzhafte Weise abgebrochen. Es geschieht das offenbar durch den Satz (712 DE) τὸν δὲ τῶν ζῳδιογλύφων ἀγῶνα βραβεύσομεν αὐριον, ἂν δοκῇ τῷ ξένῳ (= der σοφιστῇ ἀπὸ τῆς Στοᾶς, der für die Alte Komödie hatte reden wollen) καὶ Διογενίανῳ (der für die Neue Komödie geredet hatte), νῆφοντες, aber die (nur hier vorkommenden) ζῳδιογλύφοι ergeben – auch nicht in Minars oder in Sirinellis Übersetzung („the sculptors contest“ bzw. „concours de fabricants de figurines“) – keinen für den Kontext passenden Sinn. Ausgedrückt sein muß der in der Behandlung des Themas noch offene ἀγὼν der Komödiendichter, dessen Entscheidung aufgeschoben wird, und so ist die alte Konjektur von Bachet de Meziriac (κομωδιογράφων), an die Teodorsson (freilich mit der ohne jede Begründung gegebenen Charakteristik 'improbable') wenigstens erinnert, ohne jeden Zweifel richtig. Zu schreiben ist τὸν δὲ κομωδιογράφων ἀγῶνα. Im Folgenden werden dann auch die Mimoi abgelehnt, die Kithara und der Aulos dagegen gebilligt und für notwendig erklärt. Als eine Möglichkeit, den auf die Kithara bezogenen lückenhaften Text (712 F) zu ergänzen, kann vielleicht gelten: ἀλλ' ἢ γε κιθάρα πάλαι που καὶ καθ' Ὅμηρον <καὶ ἐν τοῖσδ' > ἐπὶ τοῖς χρόνοις γνωρίμη τῆς δαιτός ἐστιν. Mit καθ' Ὅμηρον ist vor allem das durch γνωρίμη τῆς δαιτός abgewandelte Zitat von θ 99 bzw. ρ 271 (δαιτὶ συνήρορος bzw. ἐταίρη) signalisiert.

gang nach eigener Aussage einfach eine Plauderei zu geben im Sinne hat – es dann Florus ist, der eine ernsthafte Behandlung des Problems verlangt (706 C) und nach der Äußerung des Caesernius dann wiederum dem Gespräch eine Wendung gibt, an welche die lange Darlegung des Plutarch anschließt.

Ansonsten tritt Florus zuerst in 1, 9 als Gastgeber auf, erhält aber an dem Gespräch keinen direkten Anteil. Behandelt wird dort das homerische Problem der Waschgruben der Nausikaa, die als gleichsam offenkundiges Paradoxon eingeführt sind, aber es erweist sich bei allem schließlich, daß Homers Auffassungen den naturgegebenen Sachverhalten besser entsprechen und viel ungezwungener sind als alle (und zwar besonders aus Aristoteles) zur Erklärung herangezogene (und in den Einzelheiten auch noch widersprüchliche) physikalische Theorie. Möglicherweise ließ sich aus dem Thema selbst und aus der Weise seiner Behandlung eine Beziehung zu Florus herstellen, und der Umstand, daß das letzte Gespräch, bei dem Florus auftritt (8, 10), bei der dort ziemlich ausführlich gehaltenen Charakteristik seiner Person von seinem besonderen Interesse an den aristotelischen *Problemata Physika* ausgeht, bietet der Annahme vielleicht eine Stütze; auch dort wird im übrigen das eigentliche Gespräch dann von anderen geführt.²⁶

Den gelehrten Florus zeigen uns die zusammenhängenden Gespräche von 3, 3–5, wo er – bei einem Mahl der engeren Freunde des Plutarch – zunächst im dritten Gespräch die Behandlung einer bei Aristoteles (*περὶ μέθης* fr. 108) offengebliebenen Frage anregt, während er in dem thematisch verwandten vierten eine Rolle spielt, die der des Plutarch im fünften entspricht.²⁷ Und dort ist auch Gelegenheit gegeben, die

²⁶ Das Gespräch 8, 10 behandelt das Problem, warum zur Herbstzeit geträumte Träume für wenig glaubhaft gelten, und bespricht dazu neben der diesbezüglichen Äußerung des Aristoteles (fr. 242 Rose) auch die Traumtheorie des Demokrit (A 77) und des Epikur (fr. 326 Us.). Die Florus betreffende Stelle lautet (734 CD): Προβλήμασιν Ἀριστοτέλους φυσικοῖς ἐντυγχάνων Φλώρος εἰς Θερμοπύλας κομισθεῖσιν αὐτός τε πολλῶν ἀποριῶν, ὅπερ εἰώθασι πάσχειν ἐπεικῶς αἱ φιλόσοφοι φύσεις, ὑπεκίμπλατο καὶ τοῖς ἐταίροις μετεδίδου, μαρτυρῶν αὐτῷ τῷ Ἀριστοτέλει (fr. 62 Rose) λέγοντι τὴν πολυμάθειαν πολλὰς <ἀποριῶν> ἀρχὰς ποιεῖν. („Man hatte die *Problemata Physika* des Aristoteles zu den Thermopylen mitgebracht, und so wurde Florus, der daran geriet, sowohl selbst – wie das bei philosophischen Naturen in der Regel zu geschehen pflegt – angefüllt mit vielen ungelösten Fragen, als er auch den Gefährten Anteil daran gab und damit eben Aristoteles bestätigte, wenn dieser sagt, daß die Gelehrsamkeit den Anfang für viele Fragen schaffe“).

²⁷ Das erste dieser Gespräche (3, 3) beantwortet die Frage, warum Frauen wenig leicht, Greise dagegen leicht berauscht werden, mit einer Darlegung des Teilnehmers Sulla, welche die feuchte Natur der Frau (650 B τὴν κρᾶσιν ὑγρὰν ἔχουσιν) und die trockene Natur des Greises (650 D τὴν ξηρότητα τῆς φύσεως) voraussetzt. Das zweite (3, 4) bringt dazu für die Frauen eine Gegenthese, die Athrytos referiert, nach der die Natur der Frau nicht kalt, sondern im Gegenteil wärmer als die des Mannes wäre (651 A), so wie umgekehrt manche den Wein nicht für warm, sondern für kalt hielten (was als These des Plutarch kenntlich gemacht wird). Der die Frauen betreffenden These erwidert Florus, die Argumente Punkt für Punkt vornehmend, mit Ablehnung. Plutarch, der als Redner über die den Wein betreffende Frage schon angekündigt ist (651 A), liefert seine Darlegung im dritten Gespräch (3, 5) ausschließlich mit Argumenten für die kalte Natur des Weines. 7, 3, 2 (701 F) geht dagegen, wie von etwas Selbstverständlichem, von der warmen Natur des Weines aus (ἡ δύναμις αὐτοῦ, θερμότης οὖσα); vgl. auch 6, 7, 1 (692 C: Abscheien des Weines ἐκτέμνει τὰ νεῦρα καὶ τὴν θερμότητα κατασβέννυσιν). In 6, 7, 2 (692 F) sollte man wohl schreiben: οὐ γὰρ ἂν ὁ καὶ λέγων (statt ἀνοφλεγων T) εὐήγορα καὶ ἠρόπα χαλκὸν αἶθοπα προσηγόρευεν.

philosophische Bildung des Florus in einer Zwischenbemerkung, die Epikur mit skeptischen Ansichten des Protagoras und des Pyrrhon verbindet, zur Schau zu stellen.²⁸

Ferner erhält Florus eine wichtige Rolle in dem in Plutarchs Haus stattfindenden Gespräch über das Phänomen des bösen Blicks (*quaest.* 5, 7), wo der römische Freund des Plutarch sich gegen die Tendenz wendet, dergleichen für Aberglauben zu halten. Seine Aussage bildet eine Vorstufe zu Plutarchs Behandlung des Themas und geht von einem Prinzip aus, das bei einem Phänomen dieser Art zu beachten sei: man müsse Bezeugung und Begründung auseinanderhalten und dürfe nicht die Erscheinung selbst leugnen, wenn man keine Erklärung dafür wisse. Das Sich-Wundern sei ja der Anfang der Philosophie, so daß, wer überall nur das leicht Erklärbare gelten lassen wolle und alles Verwunderliche eliminiere, auch die Philosophie aufhebe.²⁹ Es gebe (was mit Beispielen belegt wird) genügend Bezeugung für das Phänomen, daß man durch den Blick eines anderen Schaden erleiden könne, doch da die Ursache dafür schwer zu finden sei, werde die Sache bezweifelt.³⁰ Plutarch setzt seine Darlegung darüber in der durch Florus gewiesenen Richtung fort, faßt allerdings sogleich die in den Beispielen des Florus gegebenen Erscheinungen mit einem einzigen Begriff (*ἀπόρροια* „Ausfluß“) zusammen, der die Grundlage zur Erklärung abgeben kann.

In *Quaest. conv.* 5, 10 schließlich ist es bemerkenswert, daß Florus mit seiner Frage nach der Bedeutung einer sprichwörtlichen Wendung (*οἱ περὶ ἄλα καὶ κύμινον* „Genossen, welche Salz und Kümmel verbindet“), welche sofort eine – wie es

²⁸ Er sagt 652 B im Sinne einer doxographischen Entwicklungslinie: ταῦτ' ... ἀντικρὺς εἰς τὸν Πύρρωνα διὰ Πρωταγόρου φέρει ἡμᾶς („Das bringt uns über Protagoras direkt zu Pyrrhon“). Vgl. auch Anm. 45 (Verweis auf Dikaiarch und die Einflüsse, die Platons Philosophie bedingt haben).

²⁹ 680 C: ὁ δ' ἐστιῶν ἡμᾶς Μέστριος Φλώρος ἔφη τὰ μὲν γινόμενα φήμη θαυμαστῶς βοηθεῖν, τῷ δ' αἰτίας ἀπορεῖν ἀπιστεῖσθαι τὴν ἱστορίαν, οὐ δικαίως, ὅπου μυρίων ἐμφανῇ τὴν οὐσίαν ἐχόντων ὁ τῆς αἰτίας λόγος ἡμᾶς διαπέφευγεν. ὅλως δ' εἶπεν ὁ ζητῶν ἐν ἐκάστῳ τὸ εὐλογον ἐκ πάντων ἀναιρεῖ τὸ θαυμάσιον· ὅπου γὰρ ὁ τῆς αἰτίας ἐπιλείπει λόγος, ἐκεῖθεν ἄρχεται τὸ ἀπορεῖν, τοῦτέστι τὸ φιλοσοφεῖν· ὥστε τρόπον τινὰ φιλοσοφίαν ἀναιροῦσιν οἱ τοῖς θαυμασίοις ἀπιστοῦντες, δεῖ δ' ἔφη τὸ μὲν διὰ τί γίνεται τῷ λόγῳ μετέναι, τὸ δ' ὅτι γίνεται παρὰ τῆς ἱστορίας λαμβάνειν, ἱστορεῖται δὲ πολλὰ τοιαῦτα. (κτλ.) („Dazu sagte unser Gastgeber Mestrius Florus, es ergebe sich aus dem, was vorkomme, auf ganz erstaunliche Weise eine Unterstützung für das, was erzählt werde, doch weil man sich über die Ursachen im unklaren sei, bezweifle man auch den Bericht, nicht mit Recht, weil doch bei sehr vielen Gegebenheiten, deren Bestehen offenkundig sei, uns die Möglichkeit zu einer Angabe des Grundes fehle. „Und überhaupt“, so sagte er, „hebt derjenige, welcher bei jedem die einfache Erklärbarkeit sucht, in den Dingen der Welt das Wunderbare auf. Denn wo die Möglichkeit der Angabe der Ursache aufhört, dort beginnt das Sich-Fragen, das heißt das Philosophieren, so daß man in gewisser Hinsicht die Philosophie aufhebt, wenn man allem Wunderbaren ungläubig gegenübersteht. Man muß“, so sagte er, den Grund, warum etwas geschieht, mit dem Verstande suchen, den Umstand, daß es geschieht, aber aus der Feststellung (bzw. der historischen Überlieferung) des Sachverhalts nehmen. Überliefert wird aber viel derartiges. (usw.)“

³⁰ 680 EF steht, zusammenfassend, der Satz, an den dann Plutarchs Darlegung anschließt: τὸ δὲ καὶ προσβλεφθέντας ἀδικεῖσθαι συμβαίνει μὲν, ὥσπερ εἶρηκα, τῷ δὲ τὴν αἰτίαν ἔχειν δυσθῆρατον ἀπιστεῖται. („Die Erscheinung, daß man durch Angeschautwerden einen Schaden erleidet, kommt – wie gesagt – vor, findet aber, da es schwer ist, den Grund dafür ausfindig zu machen, keinen Glauben.“) Als Belege gelten dabei die unbezweifelte Tatsache, daß Kinder durch den schlechten Blick Schaden erleiden (680 D); dann der Bericht des Phylarchos über die Leute des einst Thibier genannten Volkes im Pontosgebiet, deren Blick, Atem und Sprache krank gemacht hätten (780 DE); und schließlich als Analogon die erstaunliche Wirkung, die Adlerfedern angeblich auf das Gefieder anderer Vögel ausübten, welches, damit berührt, welk werde und dahinschwinde, was zeige, daß auch die Berührung durch einen Menschen förderliche oder schädliche Wirkung ausüben könne.

scheint – befriedigende Erklärung erhält³¹, auch zum Anreger des eigentlichen Themas und wiederum zum Stichwortgeber des Plutarch wird. Gefragt wird nach dem Grund der Wertschätzung des Salzes, das Homer (Il. 9, 214) als „göttlich“ (θεῖον), Platon im Timaios aber als „gottgeliebtesten Stoff“ (θεοφιλέστατον σῶμα) bezeichnet habe.³² Da taucht als Schwierigkeit im Vergleich mit dieser Bewertung die Enthaltensamkeit auf, welche die ägyptischen Priester gegenüber dem Salz übten, aber Plutarch weiß, als Florus meint, man solle die Ägypter beiseite lassen und sich bei dem Gegenstand auf Griechisches beschränken, einen Ausweg, um beides zu verbinden. Salz zeigt sich dabei als seinem Wesen nach „warm“ (θερμόν) und „Zeugung fördernd“ (γόνιμον), als Reizstoff (χάριτες) und Würze, und als die Zutat aller Zutaten zur Speise (τῶν ἄλλων ὄσων ὄσων ... καὶ ἡδυσμα). Als Florus mit einer Frage in dem zuletzt Gesagten den Grund der homerischen und platonischen Bezeichnung vermutet, stimmt Plutarch zu, indem er eine Theorie der Vergöttlichung von allem Nützlichen beibringt und das Salz in ganz besonderem Maße dieser Kategorie zuordnet.³³

³¹ Zu dem Sprichwort s. W. BÜHLER in seiner Ausgabe der Zenobii Athoi Proverbia, V (1999) 62–72 (nr. 43). Es kommt außer in *quaest. conv.* 5, 10 (684 E) auch noch in 4, 1, 3 (663 F) vor und zwar jeweils mit der Überlieferung κύμινον in T, was die Editoren nach der späteren Tradition der Paroimio-graphen in κύμινον geändert haben. Da die Lesart κύμινον jedoch auch bei Zenobios ursprünglich ist, fordert Bühler mit Recht, auch bei Plutarch die Überlieferung zu bewahren. Im Zenobios Athous steht: οἱ περὶ ἄλα καὶ κύμινον. λέγεται μὲν ἡ παροιμία ἐπὶ τῶν ἀπορρήτου τινὸς κοινωνούντων, μετενήκεται δὲ ἀπὸ τῶν μάντεων· προτιθέουσι γὰρ οὗτοι τῶν μαντευομένων τὸν ἄλα καὶ κύμινον. („Genossen, die Salz und Kümmel verbindet: Das Sprichwort wird von Leuten gesagt, die in einer geheimen Sache Gemeinschaft haben. Es ist übertragen von den Sehern, denn diese legen vor den um ein Orakel Fragenden Salz und Kümmel hin (?).“). Die bei Plutarch angenommene Erklärung ist harmloser, sie paßt aber als Variante mit abgeschwächtem Sinn des angenommenen Ausgangspunktes wohl durchaus dazu (684 E): οἱ ... οὕτω συνήθεις ... τῶν φίλων, ὥστε καὶ πρὸς ἄλα καὶ κύμινον δεῖπνεῖν („Die so vertrauten Freunde, daß sie auch zu Salz und Kümmel miteinander Mahlzeit halten“).

³² Plutarch stellt das Zitat aus dem Timaios neben Homer als die primäre dort angedeutete Quelle und tut das mit leichter Variation des Textes. Bei Platon steht (60 de): τὸ δ' εὐάρμοστον ἐν ταῖς κοινωνίαις ταῖς περὶ τὴν τοῦ στόματος αἰσθησιν ἁλὼν κατὰ λόγον θεοφιλὲς σῶμα ἐγένετο („entsteht andererseits [bei Verdunstung] der in den Verbindungen, welche den Geschmackssinn des Mundes betreffen, wohlgefällige und mit Recht gottgeliebt genannte Körper des Salzes.“). Für Salz in kultischem Kontext vgl. Anm. 31, ferner z. B. die Belege in den Reinigungs- und Abgrenzungsriten von Selinus (M. H. JAMESON, D. R. JORDAN, R. D. KOTANSKY: A Lex Sacra from Selinous, 1993 [= Greek, Roman, and Byzantine Monographs, 11]; angezeigt und teilweise mitgeteilt auch Wien. Stud. 109, 1996, 284 ff.) oder den Kult der Artemis Daitis in Ephesos (Etym. magn. s. Δαιτίς), bei dem der Göttin Salz als Mahl dargeboten wurde (vgl. Verf., Ephesiaka, in: Religio Graeco-Romana, Festschr. W. Pötscher [= Grazer Beitr., Suppl. 5, 1993], 137 f.) sowie auch die *mola salsa* im römischen Opferitual (vgl. C. Koch, RE XV Sp. 2516f.).

³³ *Quaest. conv.* 5, 10, 3 (685 B): auf die hier vorgenommene Ergänzung des im allgemeinen für korrupt gehaltenen Textes führt der Kontext wohl mit einiger Sicherheit): οἱ γὰρ ἄνθρωποι τὰ κοινὰ καὶ διήκοντα ταῖς χρεαίαις ἐπὶ τὸ πλεῖστον ἐκθειάζουσιν, ὡς τὸ ὕδωρ, τὸ φῶς, τὰς ὥρας, τὴν δὲ γῆν οὐ μόνον θεῖον, ἀλλὰ καὶ θεὸν ὑπολαμβάνουσιν, ὃν οὐδενὸς λείπεται χρεῖα τὸ τῶν ἁλῶν <θεῖον>, θρίγκωμα τῆς τροφῆς γινόμενον εἰς τὸ σῶμα καὶ παρέχον εὐαρμοσίαν αὐτῇ πρὸς τὴν ὄρεξιν. („Die Menschen machen ja am allermeisten zur Gottheit, was in seinem Nutzen allgemein und umfassend ist, wie das Wasser, das Licht oder die Jahreszeiten. Und die Erde fassen sie nicht nur als göttlich, sondern als Gottheit auf. Vor diesem allem bleibt mit seinem Nutzen die göttliche Kraft des Salzes in nichts zurück, indem es den Gipfel der Nahrung für den Körper darstellt und derselben auch den für den Appetit förderlichen Wohlgeschmack gibt.“). Die Theorie der Vergöttlichung des Nützlichen geht zurück auf die aufklärerischen

Er nennt ferner als weiteren Grund noch die Konservierung fördernde Eigenschaft des Salzes und stützt dies mit Analogien, die in den Bereich der philosophischen und der traditionellen Theologie führen (Salz ist wie Seele, Salz ist wie göttliches Blitzfeuer). Ergänzt wird dies überdies durch Philinos, der von dem Aspekt des γόνιμον ausgeht (welcher schon im Zusammenhang mit dem Salztabu der Ägypter erwähnt war) und dazu auch einige Assoziationen beibringt, unter denen man die meergeborene Aphrodite besonders hervorheben mag.³⁴

Das in *Quaest.* 5, 10 so ausführlich behandelte Thema des Salzes taucht als Motiv auch im Prooimion zum *siebenten Buche* auf (697 D), als Metapher verknüpft mit dem für das rechte Mahl zur Würze desselben notwendigen Freund und dem dort gegebenen förderlichen Gespräch.³⁵ Daß Florus an den Gesprächen des siebenten Buches besonders oft beteiligt ist, haben wir uns ausreichend vergegenwärtigt. Vergleichbar ist dafür aber auch noch das *achte Buch*. Ein Hauptgesichtspunkt desselben, den schon das Prooimion formuliert, ist die Philosophie mit ihren Themen als für Tischgespräche passend (716 D). Und so finden auch die gewichtigen und dem Anlaß entsprechenden ersten beiden Gespräche (offenbar im Hause Plutarchs in Chaironeia) anlässlich einer Feier von Platons Geburtstag statt³⁶, während das letzte Gespräch (8, 10), wie wir schon gesehen haben, von der Begeisterung berichtet, welche Florus für das Lösen von Fragen aus dem Bereich der aristotelischen Problemata

Ansichten des Prodikos über den Ursprung des Götterglaubens, die mit unterschiedlicher Nuancierung auch von dem Stoiker Persaios aufgenommen worden sind. Vgl. die bei Diels Kranz unter Prodikos fr. B 5 (erweitert und besprochen bei Untersteiner, *Sofisti, Testimonianze e frammenti*, fasc. 2 [1949], 190–196) und bei v. Arnim in den *Stoic. Vet. Fragm.* 1, fr. 448 gegebenen Texte aus Philodem und Späteren. Zitiert sei Sext. *Emp. adv. math.* 9, 18 ἥλιον, φησί (scil. Prodicus), καὶ σελήνην καὶ ποταμούς καὶ κρήνας καὶ καθόλου πάντα τὰ ὠφελοῦντα τὸν βίον ἡμῶν οἱ παλαιοὶ θεοὺς ἐνόμισαν διὰ τὴν ἀπ' αὐτῶν ὠφέλειαν, κτλ. Das Problem berührt auch W. Spoerri, *Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter* (= Schweiz. Beitr. z. Altertumswiss., 9, BASEL 1959) 165.

³⁴ Ich brauche nicht auszuführen, daß für die Deutung der Geburt der Aphrodite eine kosmogonische Auffassung immer nahe lag und hier einer der Ansatzpunkte dafür gegeben ist, daß Aphrodite als Physis (wie in Lukrez' *Venushymnus*) und als Analogon zu Zeus aufgefaßt werden konnte. Für ein diesbezügliches verstecktes Beispiel vgl. Verf., *Zwei homerische Nachwirkungen bei Artemidor*, in: J. N. KAZAZIS–A. RENGAKOS (edd.): *Euphrosyne, Studies in Ancient Epic and its Legacy in honor of D. N. Maronitis*, Stuttgart 1999, 357–362.

³⁵ *Quaest. conv.* 7, *prooem.* beginnt mit dem Dictum eines geistreichen und humanen Mannes, das die Römer im Munde führten (697 C χαρίεντος ἀνδρὸς ... καὶ φιλανθρώπου λόγον ἔχουσι Ῥωμαῖοι διὰ στόματος), und bringt mit der Charakteristik dieses Mannes, der ohne Freund nur gerade gegessen, aber kein Mahl gehabt zu haben meinte, gewissermaßen Stichworte, die für die Atmosphäre der Gespräche des siebenten Buches wichtig sind. Der folgende Vergleich des Freundes und der geistig anregenden Gespräche mit den Wirkungen und Eigenschaften des Salzes (697 D) verstärkt dies noch durch eine bildhafte und zugleich allgemeine Aussage.

³⁶ Das Prooimion schließt mit der Ankündigung (717 A): ἃ τοίνυν ἐν τοῖς Πλάτωνος γενεθλίοις πέρυσι καὶ ἀκούσαι καὶ εἰπεῖν συνέτυχεν ἡμῖν, ταῦτα τοῦτο περιέχει βιβλίον· ἔστι δὲ τῶν Συμποσιακῶν ὁγδόον. („Was im vergangenen Jahr anlässlich von Platons Geburtstag für mich beim Zuhören und Reden ergeben hat, das ist Inhalt dieses Buches: es ist das achte meiner Sammlung der Tischgespräche.“). Die Aussage betrifft nur 8, 1 und 2, andere Gespräche spielen bei anderen Gelegenheiten und sind u. a. in Athen (8, 3 bei Ammonios, Plutarchs Lehrer und Oberhaupt der Akademie [Thema: ein akustisches Problem]), am Isthmos (8, 4 bei Sospis anlässlich der Isthmien [Thema: Symbolik der Palme]), in Rom (8, 7 und 8 [Thema: pythagoreische Tabus und Symbole]) und an den Thermopylen (8, 10 [Thema: aristotelische Probl. Phys.]) lokalisiert.

Physika an den Tag legt. Die übrigen Gespräche des Buches gelten unter Wahrung einer gewissen Buntheit vor allem naturwissenschaftlichen, philologischen und philosophiegeschichtlichen Dingen.³⁷ Wir konzentrieren uns hier allein noch auf die ersten beiden Gespräche, in denen Florus im Kreise des Plutarch wichtig ist.

In *Quaest. conv.* 8, 1 wird mit der (durch den Anlaß aufgeworfenen) Frage der eigentümlich passenden Koinzidenzen von Geburtstagen und anderen Ereignissen begonnen. Der Anlaß für das Gespräch ist, wie gesagt, die Feier von Platons Geburtstag, welchen man in Plutarchs Hause mit Freunden gleichsam als philosophischer Thiasos und als kleine Akademie begeht.³⁸ Registriert wird der am Vortag (dem 6. Thargelion) begangene Geburtstag des Sokrates, den der Zufall – wie Diogenianos, der erste Redner, meint – sinnigerweise unmittelbar vor den Platons (7. Thargelion) hat fallen lassen, und das bringt Plutarch und andere dazu, auch noch weitere auffällige Koinzidenzen zu erwähnen.³⁹ Dann spricht Florus, der das Thema fortsetzt,

³⁷ Während das zweite (8, 2) und das dritte (8, 3) Gespräch ein theologisches und ein physikalisches (akustisches) Problem von einiger Schwierigkeit behandeln, gilt das vierte Gespräch der Frage, warum die Palme, auch wenn bei den verschiedenen heiligen Agonen jeweils verschiedene Siegeskränze gebraucht sind, doch überall gleichermaßen als Siegeszeichen in Geltung ist. Zur Begründung wird eine Symbolik entwickelt, die vor allem von den an die Palme assoziierten Begriffen der Schönheit und der Dauer ausgeht, und zuletzt durch gekünstelte Assoziation (über den Begriff τὸ ἀκαρπov, der bei der Palme nur für Griechenland Geltung hat) auch noch eine Verbindung zur Athletik hergestellt. Dabei wird in 723 EF die Palme als wirklich immergrüne Pflanze mit anderen kontrastiert, die dies nur scheinbar sind, weil sie sukzessiven Blattwechsel kennen. Der entsprechende Text ist (wie schon Wien. Stud. 110, 1997, 277 vorgeschlagen) wohl folgendermaßen zu verbessern: οὔτε γὰρ δάφνην οὔτ' ἐλαίαν οὔτε μυρσίνην οὔτ' ἄλλο τι τῶν μὴ φυλλοροεῖν λεγομένων ὁρώμεν αἰεὶ ταῦτα φύλλα διατηροῦν, ἀλλὰ τοῖς πρώτοις ἀπορρέουσιν ἐτέρων ἐπιβλαστανόντων ὡς περιπολοῦν (Schwabl, ὡσπερ πόλεις T, ὡσπερ πόλεις Reiske) ἕκαστον αἰεῖζων διαμένει καὶ ἀδιάλειπτον (Kronenberg, ἀνέκλειπτον Reiske, ἀμείλικτον T): ὁ δὲ φοῖνιξ, οὐθὲν ἀποβάλλων ἀφ' αὐτοῦ τῶν φυομένων βεβαίως ἀεὶφυλλὸς ἐστίν καὶ τοῦτο δὴ τὸ κράτος αὐτοῦ μάλιστα τῆς νίκης τῷ ἰσχυρῷ συνοικεῖουσιν. („Denn weder beim Lorbeerbaum noch beim Ölbaum oder der Myrte oder bei sonst irgendwelchen Pflanzen, von welchen es heißt, daß sie ihre Blätter nicht abwerfen, sieht man, daß diese immer dieselben Blätter bewahren, sondern dadurch daß, wenn die ersten abfallen, andere nachwachsen, bleibt eine jede mit Rotation immergrün und ohne Fehl; die Palme aber, die nichts von sich abwirft, was auf ihr wächst, hat auf beständige Weise immer ihr Blatt, und diese ihre Kraft ist es denn auch insbesondere, welche man mit der Stärke des Sieges zusammenbringt.“). Im fünften Gespräch wird über das Thema geplaudert, warum die Nilschiffer das Wasser aus dem Fluß noch zur Nachtzeit schöpfen, während das sechste eine heitere Note hat und sich an den griechischen und vor allem den lateinischen Worten für Mahlzeiten (und was dazu gehört) mit etymologischen Spielereien delectiert. Das siebente und achte widmet sich, wie gesagt, pythagoreischen Symbola, und das neunte Gespräch kommt zur Anerkennung der Möglichkeit, daß (bedingt durch jeweils veränderte Lebensweisen) auch vorher unbekannte neue Krankheiten entstehen können. Das zehnte behandelt aus dem Problemkreis der Problemata Physika die geringe Glaubwürdigkeit von zur Herbstzeit gesehenen Träumen (vgl. Anm. 26).

³⁸ Auch die Betonung der Musen im vorausgehenden Prooimion des Buches paßt zu dieser Thematik. Zu verweisen ist dafür immer noch auf P. BOYANCÉ: Le culte des Muses chez les philosophes grecs. Études d'histoire et de psychologie religieuses. Paris 1936.

³⁹ In 717 C darf man die offenbare Fehldatierung der Geburt des älteren Dionysios wohl nicht dem Plutarch anlasten. Man muß wohl ändern oder einen Ausfall annehmen. Im Sinne des letzten mag man (mit Änderung von ἐγεννήθη in ἐγεννήθη) versuchen: τὸ περὶ τῆς Εὐριπίδου γενέσεως καὶ τελευτῆς, γενομένου μὲν ἡμέρα καθ' ἣν ἐναμάχουν ἐν Σαλαμῖνι πρὸς τὸν Μῆδον, ἀποθανόντος δὲ καθ' ἣν ἐγεννήθη <στρατηγὸς> Διονύσιος ὁ πρεσβύτερος τῶν ἐν Σικελίᾳ τυράννων. Im Sinne des ersten ist vielleicht möglich: ἐγεννήθη Διονύσιος ... τῶν ἐν Σικελίᾳ τυράννων (oder besser κύριος). Vgl. Diod. Sic. 13, 92, 1

aber wieder zu Platon und der Akademie zurückführt, und er bringt mit der Erwähnung der Tradition von Platons göttlicher Herkunft durch die Vaterschaft des Apollon auch ein neues Element, das zusätzliches Licht auf die Geburtsdaten werfen muß.⁴⁰ Im einzelnen meint Florus zunächst, man dürfe an Platons Geburtstag auch nicht auf eine Erwähnung des Karneades verzichten, der ein begeisterter und ruhmvoller Anhänger der Akademie gewesen sei; auch er sei nämlich ebenso wie Platon an einem Apollonfeste geboren worden, Platon zu den Thargelien in Athen, und Karneades, als man in Kyrene die Karneen beging. Beide Feste feiere man am siebenten des Monats, und auch in Delphi erhalte der Gott von den Propheten und Priestern (als solcher wird Plutarch angesprochen⁴¹) den Namen *Hebdomagenes* (Siebentgeborenen), weil er an diesem Tage geboren sei. Man müsse auch nicht fürchten, daß wer dem Apollon die Vaterschaft Platons zuschreibe, sich der Beschuldigung aussetze, über den Gott Schimpf zu bringen, der uns diesen Mann – mit Sokrates als gleichsam zweitem Cheiron – als (wie angedeutet wird) neuen Asklepios und Arzt für die noch größeren Leiden der Seele geschenkt habe. Florus erwähnt dabei auch die Erscheinung, welche Ariston, Platons Vater, im Traum gesehen habe, und die Stimme, die es ihm verwehrt hätte, mit seinem Weibe zu verkehren, und aufgetragen, sie zehn Monate lang nicht zu berühren. Es folgt dazu (durch Tyndares, der seinem Freunde

für die Wahl des Dionysios zum στρατηγός und 94, 5–95, 1 für seine Ernennung zum στρατηγός αὐτοκράτορ, was die Voraussetzung der Errichtung der Tyrannis war; 96, 4 (zusammenfassend) Διονύσιος μὲν οὖν ἐκ γραμματέως καὶ τοῦ τυχόντος ἰδιώτου τῆς μεγίστης πόλεως τῶν Ἑλληνίδων ἐγενήθη τύραννος (alles, wie der Tod des Euripides, 406 v. Chr.). Die Annahme solcher Koinzidenzen zum Ausdruck von (durch Zufall oder die Gottheit gestifteten) Zusammenhängen war bekanntlich auch sonst beliebt. Vgl. z. B. Numa Geburtstag, der auf den Tag der Gründung der Stadt Rom gelegt wurde (Plut., Numa 3, 6 ἡμέρα δὲ γεγονώς κατὰ δὴ τινα θείαν τύχην ἐν ἣ τὴν Ῥώμην ἔκτισαν οἱ περὶ Ῥωμύλον [21. April]).

⁴⁰ H. DÖRRIE: Der Platonismus in der Antike, 2 (1990), 183ff. 409ff. hat die Abschnitte mit den Aussagen des Florus und des Tyndares in *Quaest. conv.* 8, 1, 2 3 (p. 259, 4–260, 20 HUBERT) als Baustein 58.3 unter den Texten über „Platons Geburt im Schutze Apollons“ aufgenommen und besprochen. Ein wichtiger Ausgangspunkt für die sukzessive ausgestaltete Legende war der Hinweis auf ein seinerzeit in Athen kursierendes Gerücht in der Πλάτωνος περιδείπνων betitelten Schrift des Speusippos (Diog. Laert. 3, 2 = fr. 27 Lang), das die während der Schwangerschaft der Periktione bis zur Geburt Platons bewahrte Enthaltsamkeit des Ariston mit einer diesem zuteil gewordenen Erscheinung des Apollon in Verbindung brachte. Daß damit vor allem die Reinheit der Mutter betont ist, wird man akzeptieren. Plutarch seinerseits kumuliert möglichst viele Motive, die Platons Geburt mit Apollon in Zusammenhang bringen, die Koinzidenz von Geburtstag, Fest und Gottesgeburtstag, die Vaterschaft des Gottes, sein Wirken, daß Platon durch Sokrates zu einem Arzt und Heiler der Seelen (als gewissermaßen zweiter Asklepios) heranwächst, und schließlich auch die Tradition von der dem Ariston im Traum zuteil gewordenen Gotteserscheinung und Anweisung zur Enthaltsamkeit. Dabei behauptet Plutarch das Wunder nicht, aber er tut alles, es zu suggerieren. Mit Plutarch berührt sich inhaltlich besonders eng das Zeugnis des Apuleius, *De Platone et eius dogmate* 1, 1 (auch wenn DÖRRIE es [Baustein 58.4] „in schroffem Gegensatz zu den vorsichtigen Formulierungen Plutarchs“ stehen läßt). Er macht freilich Apollons Erscheinen gegenüber Ariston zur Heimsuchung der Mutter durch den Gott und hat ansonsten eben den knappen Stil der Doxographie: *sunt qui Platonem augustiore conceptu prosatum dicant, cum quidem Apollinis figuratio Perictionae se miscuisset. mense etiam, qui apud Atticos Thargelion dicitur, natus est, die, qui apud Delum Latona fertur Apollinem Dianamque peperisse, pridie Socraten gentium accepimus.*

⁴¹ Für Plutarchs Verbindung zu Delphi s. zuletzt Giulia SFAMENI GASPARRO, *Plutarco e la religione delfica: Il Dio «Filosofo» e il suo esegeta*, in: I. GALLO (ed.): *Plutarco e la religione* (Napoli 1996), 157–188.

Florus zunächst mit einem Homerzitat sekundiert⁴²) noch eine Betrachtung über die Möglichkeit und Weise der Verbindung eines Gottes mit sterblichen Frauen.⁴³

Im direkt fortsetzenden Gespräch von *Quaest. conv.* 8, 2 wird, nach einer Pause des Schweigens, mit Berufung auf die theologischen Aspekte des gerade Ausgeführten wiederum durch *Diogenianos* die Frage gestellt, was Platon wohl mit dem Satz, „es betreibe der Gott ohne Unterlaß Geometrie“ (soferne das denn von ihm wäre) gemeint haben kann (718 C: τίνα λαβὼν γνώμην ἀπεφῆναι ἄει γεωμετρεῖν τὸν θεόν;). Auf diese Frage gibt der gerade am Schluß des ersten Gesprächs hervorgetretene *Tyndares* eine erste und – für sich genommen – schöne platonische Antwort: sie weist auf die Loslösung vom Sinnlichen, auf die existenzielle Bedeutung der Abstraktion und auf die damit verknüpften Motive der Annäherung und Angleichung an Gott. Doch *Florus* setzt an dieser schönen Antwort aus, daß sie ja nur von den Menschen, und nicht von Gott handle. Dabei bemüht sich Plutarch, mit den Aussagen über das freundschaftliche Verhältnis von *Tyndares* und *Florus* auch etwas von der Farbe und der Lebendigkeit eines echten platonischen Dialogs zu borgen. Der ohne

⁴² Mit dem Zitat von Il. 24, 258 f., wo Priamos den toten Hektor unter seinen Söhnen als den, „der ein Gott war unter den Menschen“, hervorhebt und dies mit dem von Plutarch zitierten οὐδὲ ἔφκει | ἀνδρός γε θνητοῦ πᾶς ἔμμεναι, ἀλλὰ θεοῖο fortsetzt, wird auch die epische Vorstellung von göttlicher Herkunft (der in diesem Falle der sterbliche Vater Ausdruck gibt) als suggestives Element eingesetzt. *Tyndares* aus Lakedaimon, der dem *Florus* damit sekundiert und dessen Aussage fortführt, ist auch – wie im Folgenden verdeutlicht wird – sein besonderer Freund. Man beruft sich auf ihn (im Rahmen eines römischen Freundeskreises mit philosophischen Neigungen, durch den Mund eines nur dort auftretenden Empedokles) auch in *Quaest. conv.* 8, 8, 1 (728 E) für eine von ihm gegebene Erklärung der Enthaltung von Fischen durch die Pythagoreer. Daß es sich dort um eine andere Person handle, wie F. FRAZIER 247, note 147, mit Berufung auf B. Püsch meint, ist höchst unwahrscheinlich (und beruht nicht zuletzt wohl auf dem schlecht restituierten Text). Hinsichtlich der notwendigen Ergänzung des Textes haben sowohl Teodorsson als auch FRAZIER mit Recht angenommen, daß man von einer positiven Bewertung der Vermutung des *Tyndares* ausgehen muß. Es scheint jedoch wünschenswert, die Anführung seiner Aussage stärker an das Vorausgehende zu binden, und so möchte ich jetzt vorschlagen: ... ἰχθύος δὲ μὴ γεύσασθαι τὸ παράπαν ὑπομένουσιν, ὧν δὲ (ἦν δὲ T, edd.) Τυνδάρις ὁ Λακεδαιμόνιος αἰτίαν <ἔλεγε(ν) πῶθιν> (oder ἰκανήν) > ἔλεγε δὲ τῆς ἐχεμυθίας τοῦτο γέρας εἶναι τοῦς <τ> ἰχθύς καλεῖν <ἐλλοπας (ἐκείνους)> οἷον ἰλλομένην τὴν ὅπα καὶ καθειρομένην ἔχοντας κτλ. ([alte und] nezeitliche Pythagoreer, welche „völlig fest darin waren, vom Fisch nicht zu kosten, und dafür gab der Lakedaimonier *Tyndares* einen einleuchtenden Grund an: er meinte, es sei das eine Auszeichnung des Schweigens, und man nenne (sie nannten) die Fische *ellopes* („Stumme“), weil sie ihren Mund gleichsam zugeschlossen (*illomenen*) und versperrt hielten.“). Die Anführung einer Meinung des zum Kreis gehörenden, aber nicht anwesenden *Tyndares* ist im wesentlichen nicht anders als die Anführung einer Ansicht der Großmutter durch *Florus'* Sohn *Lucius* in 704 B (vgl. Anm. 19).

⁴³ Es ist wichtig, daß die Frage, ob denn die Verbindung eines sterblichen Weibes mit einem unvergänglichen Wesen möglich sei, 718 AB positiv beantwortet wird, zunächst mit dem Verweis auf den ungeschaffenen und ewigen Demiurgen des *Timaios*, welchen Platon Vater und Bildner der Welt und der anderen geschaffenen Dinge nenne (πατέρα καὶ ποιητὴν τοῦ τε κόσμου καὶ τῶν ἄλλων γεννητῶν τὸν ἀγέννητον καὶ αἰδίων θεὸν ὀνομάζοντος), dann mit dem Verweis auf die ägyptischen Vorstellungen von der Zeugung des *Apis* und von Theogamie, die auf die Verbindung von männlichen Göttern mit sterblichen Frauen beschränkt bleibe (vgl. auch Plut., *Numa* 4, 6). Daß betont wird, die göttliche Einwirkung geschehe nicht durch Samen (οὐ διὰ σπέρματος), sondern auf andere Weise mit zeugender Einwirkung des Gottes auf die Materie, enthält neben einer offenkundig antistoischen Komponente auch eine knappe Aussage des mittelpatonischen Dualismus (ἄλλη δὲ δύναμις τοῦ θεοῦ τῇ ὕλῃ γόνιμον ἀρχήν, ὅφ' ἥς ἐπαθεν καὶ μετέβαλεν, ἐντεκόντος). Vgl. auch Karin Alt, Weltflucht und Weltbejahung. Zur Frage des Dualismus bei Plutarch, Numenius, Plotin, Stuttgart 1993. Franco FERRARI, Dio: Padre e Artefice. La teologia di Plutarco in *Plat. Quaest.* 2. In: I. Gallo (ed.), *Plutarco e la religione*, 395–409.

Zweifel ältere Florus wird als besonders naher Freund (ἑταῖρος) des Tyndares bezeichnet, der stets auf spielerische Weise sich als in ihn verliebt gegeben habe (718 F / 719 A), und so beginnt seine Rede (die wohl an Sokrates erinnern soll) auch mit einem ironischen Lob, das sich sogleich als grundsätzliche Kritik darstellt.⁴⁴ Das Spiel setzt sich fort in der Reaktion des Tyndares auf die Rede des Florus, die ihn, wie er vorgibt, mißgünstig stimme und die der Zurechtweisung bedürfe, wozu er den jungen *Autobulos* auffordert (719 C). Dieser freilich weigert sich, das zu tun, sondern bringt eine eigene Auffassung (719 C–E), und schließlich wird Plutarch gebeten, auch etwas beizutragen, und tut dies dann, wie sich versteht, mit einem besonders glanzvollen Ende (719 E–720 C).

Die *Teilnehmer* sind einander alle durch Freundschaft oder Verwandtschaft eng verbunden, zunächst Diogenianos aus Pergamon, der schon in 8, 1 mit einer gelehrten Plauderei den Anfang gemacht hatte und jetzt in 8, 2 mit seiner an ein theologisches Problem anknüpfenden Frage das große Thema des Wirkens des platonischen Gottes stellt, sodann Tyndares aus Sparta, der die erste Rede dazu hält, weiter sein besonders enger älterer Freund Florus, nach diesem Plutarchs Sohn Autobulos und schließlich Plutarch selbst. Die *Reden* sind so gestaltet, daß ein dialogisches Element nicht zu fehlen und dabei auch Kritik ihren Teil zu haben scheint, aber selbst der Vorwurf, das Thema verfehlt zu haben, den Florus dem *Tyndares* mit Recht macht, hindert nicht daran, daß die Rede selbst vor allem ein Kernstück der mittelpatonischen Ausprägung des Platonismus beibringt; sie verweist auf entsprechende Platonstellen und bringt (unter Betonung der Wichtigkeit der mathematischen Bildung) den Prozeß der Befreiung von der Sinnenwelt und der damit gegebenen Annäherung an das Göttliche (bzw. die Gottheit) zur Darstellung. Die Rede des *Florus* verknüpft (mit Bezugnahme auf die Herkunft des Tyndares aus Sparta) eine philosophiegeschichtliche Konstruktion, als deren Urheber Dikaiarch genannt wird (der für Platon auch Lykurg eine Rolle spielen ließ), mit einer dazugehörenden politischen und ethischen Spekulation, welche Gottes Gerechtigkeit nach den Maßen von geometrischer und nicht arithmetischer Proportion sich vollziehen läßt.⁴⁵ Die Rede des *Autobulos*

⁴⁴ Zu *Quaest.* 8, 2, 2 (718 F / 719 A) Μετὰ δὲ τὸν Τυνδάρην ὁ Φλώρος, ἑταῖρος ὦν αὐτοῦ καὶ προσποιούμενος αἰεὶ μετὰ παιδιᾶς ἐραστὴς εἶναι καὶ φάσκων, ὥνησας ἔφη τὸν λόγον οὐ σαντοῦ ποιησάμενος ἀλλὰ κοινόν· (κτλ.) hat Hubert im Apparat wohl mit Recht signalisiert, daß καὶ φάσκων nicht gut passend oder überflüssig ist: er schlägt also vor, es entweder zu ersetzen (*fort.* καὶ θεραπεύων *vel sim.*) oder noch besser zu streichen. MINAR, der nichts notiert, stimmt dazu, weil er die Übersetzung von καὶ φάσκων unterlassen hat, während die französische Übersetzung (*„selon ses termes“*) von F. FRAZIER wohl auch nur die bestehende Verlegenheit zeigt. Die Schwierigkeit wird behoben, wenn man, wie schon Wien. Stud. 110, 1997, 277 vorgeschlagen, die Interpunktion hinter εἶναι verschiebt und statt καὶ φάσκων· καταφάσκων schreibt, was hier die scherzhafte (sokratische Ironie imitierende) Zustimmung des Freundes und ‚Liebhabers‘ zu einer im ganzen schiefen Antwort ausdrückt. Die Struktur ist wie 669 E (τὸν ἕτερον λόγον ἐκκρούων ... ἔφη) oder 680 A (ἅμα παίζων ... ἔφη). Zur Vertauschung von κατα und καὶ vgl. 717 F (p. 260, 5 HUBERT) καὶ φθορὰν REISKE: καταφθορὰν T. Das Wort ist zuerst bei Philodem, *De pietate* 94 (ἐγκλισιν) καταφάσκοντας belegt und hat einen der Verwendung an unserer Stelle nahekommenden Beleg bei Philon, *Leg. All.* 3, 85, 6 καταφάσκει καὶ ἐπινεύει λέγων (vorausgeht eine Frage). Vgl. auch GALEN., in *Hippocr. de victu acutorum comm.* IV 15. 443 (ΚÜHN) τοῖς ἐρωτώσιν, εἰ σωθήσεται, καταφάσκει τὴν ἐρώτησιν.

⁴⁵ Dikaiarch (fr. 41 Wehrli) konstatiert (in generellem Anschluß an Aristot., *Met.* A 6, 987a 29 ff.) die für Platon wichtigen Einflüsse, wobei er zu Sokrates und Pythagoras (die Betonung dieser zwei ist zu

behandelt die Funktion, welche bei der Ordnung der unbestimmten und ungeordneten Materie durch den Gott den gesetzmäßigen geometrischen Formen zukommt. Die Darlegung beginnt mit der Aussage, es habe die Geometrie keinen anderen Gegenstand als das Studium der mit den Grenzen (also: den Linien und Flächen) gegebenen Eigenschaften und Resultate, und auch der Gott bewerkstellige die Weltbildung auf keine andere Weise als dadurch, daß er der Materie, welche unbegrenzt sei, ihre Grenzen setze, wobei man unbegrenzt nicht im Sinne von Ausdehnung und Masse zu verstehen habe, sondern im Sinne der Alten, die im Hinblick auf das Fehlen von Ordnung und Harmonie das Unbestimmte und Konturlose als unbegrenzt zu bezeichnen pflegten. *Plutarch* schließlich beginnt (719 F)⁴⁶ – unter Berufung auf seine Lehrer⁴⁷ – mit dem Verweis auf die Aufgabe, ausgehend von zwei gegebenen geometrischen Figuren eine dritte zu konstruieren, die nach ihrer Fläche der einen und nach ihrer Form der anderen entspricht (bzw. nach der Fläche gleich [ἴσον] und nach der Form ähnlich [ὅμοιον] ist). Das Verhältnis dieser Figuren wird sodann auf das Verhältnis der Prinzipien und den Prozeß der Welterschöpfung übertragen. Dabei wird auf den *Timaos* verwiesen, wo Platon „die drei Prinzipien auseinandergehalten hat, durch die der Kosmos sein Entstehen erlangt hat; von diesen nennen wir das eine mit dem treffendsten aller Namen Gott, das zweite Materie, das dritte Idee. Die Materie nun ist von allen Substraten das ungeordneteste, die Idee von allen Vorbildern das schönste und der Gott von allen Ursachen die beste. Er wollte nun, soweit das möglich war, nichts ohne Ordnung und Begrenzung⁴⁸ lassen, sondern die Natur schön einrich-

beachten) auch noch den spartanischen Gesetzgeber Lykurgos treten läßt. H. DÖRRIE hat in *Der Platonismus in der Antike*, 2 (1990), 30f. 266f. den Text als Baustein 39.1 aufgenommen und besprochen. Er will dabei ἀναμύγνυς dem Dikaiarch geben und als diskriminierenden Ausdruck verstehen. Der Ausdruck läßt sich aber weder für Dikaiarch sichern, noch hat er an unserer Stelle einen negativen Beigeschmack. Er besagt nur, daß Platon mit dem Einfluß des Sokrates und des Pythagoras auch noch den des Lykurgos verbunden hat. Daß *Plutarch* ihn auf Dikaiarch verweisen läßt, charakterisiert die Gelehrtheit des Florus. Zu den Platonstellen mit Lob des Lykurg und der spartanischen Verfassung sowie zur geometrischen Proportion in ethisch-politischer Anwendung siehe *Plat. Leg.* 757 b ff. und die weiteren Angaben bei Teodorsson 3, 169 f.

⁴⁶ Der Abschnitt 719 F–720 C ist bei H. DÖRRIE–M. BALTES: *Der Platonismus in der Antike*, 4 (1996), 100ff. 366ff. (als ‚Baustein‘ 110.1) zur Illustration der „Analogie als des alles beherrschenden Prinzips“ des Platonismus aufgenommen und kommentiert. Die in ihm stehende Aussage über die Prinzipien gehört überdies zu den (von Dörrie im ‚Baustein‘ 113 zusammengestellten) Belegen der „Dreiprinzipienlehre“ und wird von BALTES dort (a. O. 387, 3) mit Recht auch als Beleg für Ammonios gewertet. Die drei Prinzipien sind jedoch – wie an unserer Stelle ja auch auf das deutlichste gesagt ist – ein Erbstück des *Timaos*, das sich bei genauerer Ausführung auf zwei Prinzipien (vgl. auch Anm. 43) reduziert. Zu dem besonders wichtigen Zeugnis des Varro, *Antiqu. rer. div. fragm.* 206 CARDAUNS (Augustin., *de civ. dei* 7, 28), das als frühester sicherer Beleg für die Auffassung der Ideen als Gedanken Gottes gilt, s. Verf., *Athena bei Platon und in allegorischer Tradition*, in: *Beiträge zur antiken Philosophie*, Festschr. f. W. KULLMANN, hrsgg. v. H.-Chr. GÜNTHER–A. RENGAKOS, Stuttgart 1997, 35–50 (46–49).

⁴⁷ Darunter wird mit Recht zunächst *Plutarchs* Lehrer Ammonios verstanden. Vgl. Ziegler RE XXI, Sp. 652, der den Plural auf „die Schulhäupter der Akademie“ bezieht, „deren Interpretation platonischer Sätze (...) für die Angehörigen der Schule maßgebend ist“. Es paßt dazu auch die in *De E* 17, 391 E gegebene Charakteristik des Ammonios als καὶ αὐτὸς οὐ τὸ φαυλότατον ἐν μαθηματικῇ φιλοσοφίᾳ τιθέμενος.

⁴⁸ Bei der Frage, was wohl anstelle des korrupten ὁριστὸν καὶ ἀόριστον (720 B) zu schreiben ist, wird man sich vor allem an der entsprechenden Stelle des *Timaos* (30a) und an dem Kontext bei *Plutarch* orientieren. Da im Text des letzten als Wesensbestimmung der Materie τῶν ὑποκειμένων ἀτακτότατον

ten nach Verhältnis, Maß und Zahl, indem er aus allem Substrat ein einziges Gebilde herstellte, das seiner Beschaffenheit nach wie die Idee, seinem Ausmaß nach wie die Materie wurde. Daher schuf er, nachdem er sich diese Aufgabe gestellt hatte, aus zwei Dingen ein drittes, und er schafft und erhält immerfort das, was der Materie gleich, und der Idee ähnlich ist, den Kosmos.“ (übers. M. Baltes, entsprechend Anm. 48 leicht verändert).⁴⁹

Man sieht, daß damit im Nacheinander der Antworten auf eine einzige Frage die Hauptpunkte der platonischen Lehre alle berührt worden sind: *Tyndares* spricht vom Ziel der menschlichen Existenz und der ὁμοίωσις θεῷ, der Angleichung an die Gottheit; *Florus* weist auf den Gesetzgeber Platon und das Problem der Gerechtigkeit im Staate; *Autobulos* entwickelt eine Theorie der geometrischen Grundlagen der elementaren Ordnung der Materie; und *Plutarch* schließlich bietet mit dem Gleichnis einer geometrischen Aufgabe, für das er sich implizit auf Ammonios und die Tradition der Akademie beruft, eine profunde (aber nicht direkt aus Platon genommene) Aussage über das Verhältnis der drei Prinzipien, auf denen der Kosmos mit seiner Ordnung beruht.

Zusammenfassung und abschließender Blick auf Quaest. conv. 7, 4.

Unser Blick auf die Stellen, wo Plutarch dem Florus eine Rolle in den Tischgesprächen gegeben hat, gestattet wohl eine Aussage darüber, wie Plutarch seinen römischen Freund gesehen wissen wollte und auch ehren zu können glaubte. Dessen Person zeigt sich uns als eine Art von *Alter ego* Plutarchs, wobei außer Zweifel steht, daß auch er vor allem als Anhänger Platons und der Akademie gewertet werden muß. Am deutlichsten ist das ausgedrückt in *Quaest.* 8, 1, wo Florus an Platons Geburtstag auch an den Geburtstag des Karneades erinnert und für beide Schulhäupter die Zugehörigkeit zu apollinischen Zusammenhängen markiert. Doch Florus führt diese Zusammenhänge für Platon über die zunächst ausgesagten bloßen Koinzidenzen hin-

vorausgeht, liegt die Annahme nahe, daß an unserer Stelle der sehr umfassende Begriff wieder aufgenommen ist. Plutarch lehnt sich dabei an Platons Satz βουλευθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν im *Timaios* an, wo sogleich auch κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως zur Beschreibung des Zustands folgt, den der Gott verändert. ἄτακτον muß also unter den vorgebrachten Konjekturen als besonders wahrscheinlich gelten. Vgl. auch *De an. procr.* 1014 D τὴν ἄτακτον καὶ ἀόριστον ... ἀρχήν. Die Vermutung ἄχρηστον (Post, aufgenommen von Minar) hat eine gewisse Plausibilität als Annäherung an φλαῦρον im *Timaios*; ἀπέρατον (Turnebus, Frazier) im Sinne von ἄπειρον scheint zwar im Hinblick auf Philonstellen zur Not möglich, als gequälter Versuch einer Annäherung an die letzten Buchstaben der Überlieferung aber wenig wahrscheinlich; ferner seien ἄμετρον (Teodorsson) und ἀσχημάτιστον (Baltes) als die neuesten Versuche zum Schluß noch erwähnt; das erste hat im Kontext eine gewisse, das zweite – soweit ich sehe – keine Stütze.

⁴⁹ 720 A B: εἰσεσθε ῥαδίως εἶπον ἀναμνήσαντες αὐτοὺς τῆς ἐν Τιμαίῳ διαιρέσεως, ἥ διεῖλε τριχῇ τὰ πρῶθ', ὑφ' ὧν τὴν γένεσιν ὁ κόσμος ἔσχεν, ὧν τὸ μὲν θεὸν τῷ δικαιοτάτῳ τῶν ὀνομάτων, τὸ δ' ὕλην, τὸ δ' ἰδέαν καλοῦμεν. ἡ μὲν οὖν ὕλη τῶν ὑποκειμένων ἀτακτότατόν ἐστιν, ἡ δ' ἰδέα τῶν παραδειγμάτων κάλλιστον, ὁ δὲ θεὸς τῶν αἰτίων ἄριστον. ἐβούλετ' οὖν μηθέν, ὡς ἀνυστὸν ἦν, ὑπολιπεῖν ἄτακτον (TURNEBUS, ὀριστὸν T) καὶ ἀόριστον, ἀλλὰ κοσμήσαι λόγῳ καὶ μέτρῳ καὶ ἀριθμῷ τὴν φύσιν, ἐν τι ποιῶν ἐκ πάντων ὁμοῦ τῶν ὑποκειμένων, οἷον ἡ ἰδέα καὶ ὅσον ἡ ὕλη γινόμενον, διὰ τοῦτο πρόβλημα δοὺς αὐτῷ, δυεῖν ὄντων τρίτον ἐποίησε καὶ ποιεῖ καὶ φυλάττει διὰ παντὸς τὸ ἴσον τῇ ὕλῃ καὶ ὁμοιον τῇ ἰδέᾳ τὸν κόσμον.

aus, indem in seiner Rede auch die Legende von der direkten Herkunft Platons von Apollon aufgenommen und, wie es scheint, auch akzeptiert wird. Die religiöse Dimension dieses Platonismus und seine Verknüpfung mit der alten Religion wird hier deutlich. In *Quaest.* 7, 1 fällt der Eifer auf, mit dem Florus zu einer als recht fragwürdig erscheinenden physiologischen Behauptung Platons sich die geschuldete Verteidigung wünscht, welche Plutarch dann leistet. Ansonsten charakterisiert das Engagement, mit dem Florus sich der Lösung von Fragen nach Art der ps.aristotelischen *Problemata Physika* zuwendet, ohne Zweifel einen echten Zug der Person, die sich wohl auch hierin mit Plutarch trifft. Und bei Bestimmtem davon (wie etwa bei der Frage, ob die Frauen oder auch der Wein primär dem Warmen oder dem Kalten zuzuordnen sind) hat wohl die einfache Freude am Argumentieren eine besondere Stelle, doch mögen wir das hier offenlassen.⁵⁰ Besonders auffallend ist das Interesse an allem Wunderbaren und die Aversion gegen leichtfertige Leugnung desselben. Man erinnere sich an das Gespräch über den bösen Blick (und die dadurch bewirkte Schädigung), ein Fall, wo man sich bei der bereitwilligen Annahme des Phänomens und der Anwendung der zur Erklärung beigebrachten Theorie gewiß eine größere Kraft der Unterscheidung wünschen möchte. Wichtig bleibt jedoch die Anlehnung an Aristoteles und dessen Ansicht über das Sich-Wundern als Wurzel der Philosophie und beachtlich die Unterscheidung von Phänomen und Bezeugung auf der einen und der Erklärung des Phänomens auf der anderen Seite. Am meisten Interesse verdienen aber unter den Gesprächen, welche Plutarch im Kreise des Florus und Florus im Kreise des Plutarch zeigen, einmal das von uns besonders ausführlich behandelte Gespräch über die bedachtsame Haltung der alten Römer gegenüber brennenden Lampen und gegenüber dem Belassen von Speise auf dem Tisch (7, 4), und dann das von einem besonderen Ansatz her geführte Gespräch (8, 2), mit welchem Hauptpunkte der platonischen Lehre zur Darstellung kommen.

Fragt man, ob die beiden Gespräche etwas gemeinsam haben, so tendiert man zunächst wohl dazu, das zu verneinen. Bei genauerer Betrachtung zeigt sich aber doch eine Gemeinsamkeit, die in der Weise der Präsentation besteht, welche einen für Plutarchs Gespräche wohl nicht uncharakteristischen Zug aufweist. In dem *platonischen Stück* wird von dem knappen und rätselhaften Dictum über den immerdar Geometrie ausübenden Gott ausgegangen, welches von mehreren Rednern eine jeweils verschiedene Beleuchtung erfährt, so daß wir auf verschiedene Ebenen des platonischen Denkens geführt werden. Und es zeigt sich dabei, daß die jeweils alternativen Deutungen sich höchstens in ihrer Beziehung zum Ausgangspunkt widersprechen, sonst aber im Grunde einander ergänzen und zu einem Ganzen zusammenfügen. Geboten wird eine Summe von platonischer Lehre, mit der uns jeweils knapp das Ziel menschlicher Existenz, das Problem der Gerechtigkeit im Staat, die elementare Ordnung der Materie und die Lehre von den ersten Prinzipien eingeprägt wird.

In dem Stück mit der *Interpretation* von zwei Gegebenheiten *alter Römersitte* von 7, 4 kommen wir in eine andere Dimension, aber wir dürfen zunächst wohl auch hier feststellen, daß wir für jede Gegebenheit mit einer Reihe von Antworten konfrontiert werden, die sich zwar als Alternativen geben, im Grunde aber gut nebeneinander

⁵⁰ Vgl. allgemein I. GALLO (ed.): *Plutarco e le scienze*, Genova 1992.

bestehen können. Den Katalog der Antworten geben schon die beiden Kapitel der *Aetia Romana*, und man kann leicht sehen, daß dort das Übriglassen von Speisen auf dem abzutragenden Tisch zuerst mit einer Reihe von vernünftigen Geboten verknüpft wird, dann aber auch noch ein deisidaimonisches Element ins Spiel kommt: auf „Denke auch ans Morgen“, „Übe Beschränkung“ und „Gib auch den Dienern Anteil“ folgt schließlich das Gebot „Achte die Heiligkeit des Tisches“. Ähnlich ist es bei der Scheu, die der brennenden Lampe geschuldet wird; auch hier betrifft eine von den drei gegebenen Begründungen direkt die religiöse Sphäre, während die beiden anderen sittliche Gebote darstellen: Zuerst steht „Achte jedes Feuer, weil es mit dem unauslöschlichen Feuer Verwandtschaft hat“, dann folgt „Töte kein Lebewesen, soferne es nicht Schaden anrichtet“ und „Gib den Mitmenschen Anteil an Feuer und anderen Dingen des Bedarfs, solange du ausreichend hast, und verwüste nichts davon“. Diese Ausformulierungen des Sinnes von altväterischer Sitte zu ausdrücklichen Anweisungen der Sittlichkeit sind etwas für Plutarch und die Zeit, in der er lebt, höchst Charakteristisches, und wir sind auf unserem Wege auch anderen Beispielen dafür begegnet; zum Beispiel bei der Begründung der Enthaltung der Pythagoreer von Fischen durch die Deutung des stummen Fisches als Symbol des Schweigens, und ähnlich steht es mit der Auffassung von anderen pythagoreischen Symbola oder analog aufgefaßter Aigyptiaka. Verweisen wir, um auch noch etwas rein Römisches zu nennen, auch auf die Ausdeutung der Beschränkungen, denen der *flamen Dialis* unterworfen war, durch Plutarch in mehreren Abschnitten der *Aetia Romana*. Die geforderte besondere Reinheit und urtümliche Vorschriften der Lebensführung werden dort zum Ausdruck von philosophischer Theologie.⁵¹ Was jedoch bei unserem Falle von *Quaest. conv.* 7, 4 auffällt, ist, daß bei den Deutungen ein Übergang von dem Bereich der alltäglichen Lebenswelt in den Bereich der Welt der Transzendenz, die dem Platoniker so nahe lag, nicht stattfindet. Es ist alltägliche Religiosität, was Plutarch in den Blick nimmt. Uralte, deisidaimonisch anmutende Sitte zeigt gewissermaßen direkt ihren Sinn. Wir brauchen die Einzelheiten nicht zu wiederholen, die wir oben einigermaßen genau dargestellt haben. Ein Grundzug ist, daß Plutarch in der Form des Gesprächs erweitert, was in den *Aetia Romana* knapp formuliert war. Dabei kommen jeweils, wörtlich oder auch variiert, die dortigen Aussagen wieder. Doch die Dimensionen erweitern sich. Im Zusammenhang mit der Heiligkeit des Tisches zeigt sich derselbe auch als Symbol der Erde, die alles trägt; und im Zusammenhang mit dem Gedanken an die Bewahrung und Hütung von ewigen Feuern im Kult zeigt sich der Kult solcher Feuer als symbolischer Akt der Verehrung von Feuer überhaupt. Ausgedrückt ist damit eine religiöse Haltung gegenüber dem Element, das als Quelle des Wohltuns und des Nutzens begriffen wird, also auch die

⁵¹ Vgl. dazu F. GRAF: Plutarco e la religione romana bei I. GALLI (ed.), *Plutarco e la religione*, 269–283 (zum *Flamen Dialis* 281–283). Graf formuliert, daß Plutarch bei seiner Interpretation von *Aetia Rom.* 40 und 109–112 sich eines theologischen (an das Kathartische anknüpfenden) und eines moralistischen (die Gemeinschaft betreffenden) Schlüssels bedient, und faßt zusammen: «Teologica è la chiave catartica: la divinità, essere purissimo, chiede un servitore perfetto; moralistica è la chiave collettiva: il sacerdote serve come modello di comportamento perfetto. Sullo sfondo di una teologia platonica, dove la divinità, essere perfetto, serve anche come modello di comportamento perfetto, le due chiavi non sono molto diverse, ma piuttosto due aspetti della stessa teologia.»

Empfindung der Dankbarkeit verlangt. Behutsamkeit (εὐλάβεια), Kult und rituelle Akte sind also Ausdruck dieser Dankbarkeit, und in ihr gründen auch die fundamentalen Regeln der Sittlichkeit. So läßt Plutarch den Kreis der Freunde – zugleich mit einer die ganze Oikumene umfassenden Gesinnung – von mit dem Feuer verbundenen rituellen Akten, von Baumkult und von Tierkult sprechen, läßt er auch die Fundamente des Miteinanderlebens im Sinne der Buzygenflüche betonen, und schließlich weitet sich das Thema der Berücksichtigung der Dienerschaft aus zu der Forderung, daß man ebenso wie alle Nahestehenden auch alle Fremden (und zwar auch die Feinde) berücksichtigen muß. Im Falle von Plutarchs Anschauung von Kult aber bleibt wichtig, daß hier bei aller Bewahrung und Sinngebung desselben durch Interpretation als Symbol deutlich auch eine Tradition der Aufklärung kräftig im Spiele ist.

A 1130 Wien
Preindlgasse 19 / 21

S. R. SLINGS

SYMPOSION AND INTERPRETATION

ELEGY AS GROUP-SONG AND THE SO-CALLED AWAKENING INDIVIDUAL

Let me begin with a thesis. In the archaic period, elegy was performed at symposia, and it was the most typical sympotic genre. This is certainly not a new theory. It was formulated most eloquently more than a hundred years ago, by the German scholar Richard Reitzenstein, in the second chapter of his book *Epigramm und Skolion* from 1893.¹ It was endorsed, albeit with some reservations, by Wilamowitz.² Yet there is no trace of it in Lesky's authoritative history of Greek literature,³ which doesn't mention Reitzenstein at all, although oddly enough it does have a section entitled 'Epigramm und Skolion'. Reitzenstein is mentioned in a footnote in Martin West's book on elegy and iambus from 1974, as being too one-sided.⁴ We have to wait till 1986, when the British scholar Ewen Bowie, in a very influential paper arrives at basically the same conclusion as Reitzenstein, with the proviso that it is only valid for short elegies: longer elegies were performed at public festivals – Bowie calls Reitzenstein's book 'fundamental'.⁵

This selection of data sheds an interesting light on the history of scholarly study of archaic Greek poetry. What has happened? Why is it that symposium as the setting, not only of elegy but of much of early Greek lyric, was widely accepted about a hundred years ago, seems to have been virtually ignored fifty years later, and had to be rediscovered in recent years?

One answer lies in the unfortunate fact that elegy is called elegy: the Greek words *ἐλεγείον* and *ἐλεγεία* are derived from *ἐλεος*, and *ἐλεος* means 'lament'.

¹ R. REITZENSTEIN: *Epigramm und Skolion*. Giessen 1893.

² U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF: *Hellenistische Dichtung in der Zeit des Kallimachos*, Berlin 1924, I 120: "sein Buch, *Epigramm und Skolion*, hat mir einst durch die zielbewusste Energie der Forschung starken Eindruck gemacht, der auch nicht geschwunden ist. Es ist ja auch bestehen geblieben, dass sehr vieles (nicht alles) in der Theognissammlung Sprüche sind, bestimmt beim Rundgesange von dem Zecher, zuerst von dem Dichter, vorgetragen zu werden, ganz so wie man die Skolien sang."

³ A. LESKY: *Geschichte der griechischen Literatur*, Bern München 1957. Third edition 1972.

⁴ M. L. WEST: *Studies in Greek Elegy and Iambus*, Berlin New York 1974, 11 n.18: "emphasized by Reitzenstein ..., though too one-sidedly."

⁵ E. L. BOWIE: *Early Greek Elegy, Symposium, and Public Festival*, *Journal of Hellenic Studies* 106, 1986, 13–35.

Hence the majority of scholars have postulated a tradition of lamentatory elegies, sung or otherwise performed at funerals, and the genre was gradually extended to other occasions and other subjects. The fact is that there is absolutely no indication whatsoever for lamentatory elegy before the late fifth century. In the absence of such indications scholars have fabricated them. High on the list are fragments of two elegies by Archilochus about the death of his brother-in-law.⁶ Many scholars have shown a remarkable ability to overlook what these two poems are really about. They are not laments, in fact they reject lamenting. Both of them refer to *θαλαίαι* 'merri-ment' as a positive thing, which suits the symposium far better than the funeral. And finally, this brother-in-law was never buried, because he was drowned at sea. So far from supporting the putative origin of elegy as lamentatory songs at funerals, Archilochus' poems go a long way to disprove it. I'm not going to discuss all the other ins and outs of the problem (they are discussed at length by West and Bowie), because I'm not interested here in the origin of elegy but in the history of scholarship with regard to elegy.

If we conceive of elegy (and other forms of lyric) as performed at a symposium, the setting of the performance should play an important part in our interpretation of these poems. This is of course the general trend in modern scholarship, especially in the works of Gentili and Rösler,⁷ but it is nothing new. Occasion and audience are objects of speculation time and again in Wilamowitz' interpretations, especially in his book *Sappho und Simonides*.⁸ Indeed, his notorious, much-ridiculed explanation of Sappho 31, *Φαίνεται μοι κῆνος*, as a wedding-song was the result precisely of an earnest endeavour to make sense of the poem in terms of performance, occasion and audience. Again, why is it that this procedure had to be rediscovered during the seventies?

I can think of several answers, which together go a long way towards explaining the erratic course of scholarship in the area of elegy and of lyric in general. First, the shift in exegetical paradigms. For all his attention to the situational context of lyric poetry, Wilamowitz was a hard-core biographist, a scholar for whom not only the author and the author's intention are the focus of his interest in the interpretation of literary texts, but for whom even the texts themselves are primarily a means of coming to grips with the authors as creative geniuses. Wilamowitz was typically a 19th-century romantic, for whom great poetry was the work of great personalities, and in the final resort he was more interested in the personalities than in the poetry. Even during his lifetime, his books on Pindar and Plato came under fire for this very reason: they didn't teach their readers nearly enough on the odes of Pindar and the dialogues of Plato, but centered on their biographies and their characters instead.

Between the two world-wars, there is a world-wide reaction against biographism and author-centred interpretation. Croce in Italy, T. S. Eliot in the Anglo-Saxon world, are the first theorists of an entirely new approach, in which the persona

⁶ Fr. 8 13 WEST.

⁷ B. GENTILI: *Poesia e pubblico nella Grecia antica da Omero al V secolo*, Bari 1984; W. RÖSLER: *Dichtung und Gruppe. Eine Untersuchung zu den Bedingungen und zur historischen Funktion früher griechischer Lyrik am Beispiel Alkaios*, München 1980.

⁸ Sappho und Simonides, *Untersuchungen über griechische Lyriker*, Berlin 1913.

inside the text is strictly separated from the poet: it becomes illegitimate even to raise the question whether the two are perhaps at times identical. This so-called ergo-centric approach took on different shapes in different countries; New Criticism is the best-known, but certainly not the only school of thought that represents it.

In the field of Greek lyric, a similar reaction can be seen in Germany. If you compare Schadewaldt's seminal book on Pindar⁹ from 1928 with Wilamowitz' book on Pindar published only six years earlier,¹⁰ the difference is striking. True, Schadewaldt's book is dedicated to Wilamowitz ("in Dankbarkeit und Verehrung dargebracht"), and Wilamowitz's book is paid all sorts of compliments throughout, but that testifies more to Schadewaldt's character than to any similarity of approach. Schadewaldt studies formal properties of the poems, the conventions of the genre, in order to solve the problem of the unity of the poem, a problem whose very existence had been denied by Wilamowitz: "Die Einheit liegt hier durchaus nicht in dem Werke; in dem Dichter muss man suchen".¹¹ I'm not claiming that Schadewaldt was a true ergo-centrist: he uses terms like "persönliche Absicht" quite often, but it is clear that the text has become the central issue in a way in which it isn't in Wilamowitz. A comparable reaction to biographism is found in the works of scholars like Werner Jaeger, Bruno Snell, Hermann Fränkel, Max Treu, but since their work has little or nothing to do with ergocentrism, I will discuss their approach to Greek lyric separately later on.

Even though pure ergocentric work on Greek lyric is relatively rare, the focusing on the text helps to understand why the audience vanished from sight almost entirely for a long time. In general literary theory, we have to wait till the late sixties, when Jauss and Iser inaugurate *Rezeptionsästhetik* in Germany, and the early seventies, when Stanley Fish introduces reader-response criticism in the United States. In Greek lyric, we have to wait even a little longer, for Gentili to rediscover the audience as a by-product of his pioneer work in literary sociology, for Rösler to apply the theories of Jauss and Iser, albeit in a mitigated form. What these scholars, and many others in their wake, have brought is not just a revival of speculation about the audience along the lines of Wilamowitz: they work within an entirely different hermeneutical paradigm, in which audience and occasion become the focus of interpretation. Lyric poetry was destined to be performed for a certain audience at a certain occasion, and we cannot understand any lyric poem unless as interpreters we start reading the poem as if we were members of the first audience listening to it at the first occasion when it was performed.

So the shift in paradigms (author-centred, text-centred, audience-centred) explains the tortuous course of scholarship, but there is one other factor, which is at least equally important. As classical scholars, we are the products of a tradition that goes back to antiquity, a tradition of treating Greek poets as producers of texts. Texts are the basic material of our trade, indeed the only material (for without texts, material remains from antiquity cannot be understood, precisely because they lack a con-

⁹ W. SCHADEWALDT: *Der Aufbau des Pindarischen Epinikion*, Halle/Saale 1928.

¹⁰ U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF: *Pindaros*, Berlin 1922.

¹¹ O.c., 392.

text). And besides, ancient Greek is a dead language, which we have to learn through these texts, by slowly and painstakingly construing them sentence by sentence. But are archaic Greek poets producers of texts? In a trivial way they are in any case texts of their poems were produced and have been preserved. But no matter how they originated, the texts are secondary; they are only the protocol of the living speech, of the voice that performs the poem. Even if Archilochus and other early lyric poets wrote their poems down, and wrote them down in preparation, before the performance took place, indeed even if some of his poems were read by his contemporaries – and I grant these things only for the sake of argument – the texts are secondary; it is the poet's voice that produces the poem.

Some of the readers may be fed up with the orality debate that has been going on for the last fifteen years – certainly I am fed up with it sometimes, even though I've contributed to it myself. But we're only in the beginning of this debate, in the stage of easy generalizations that don't clarify anything and claim to clarify everything – that, I suppose, is why so many people are fed up with it –. I'm convinced that the wide gap between speech and text that has been postulated in this debate is in fact much wider than some of the debaters realise themselves. Speech and text, oral language and written language, are two entirely different modes of communication, and the difference makes itself felt in every aspect of the poems, from the sentence structure to the overall structure, from the meaning of the single word to the meaning of the entire poem. Reitzenstein and Wilamowitz, being the first-rate scholars that they were, introduced the audience as an important entity in the interpretation, but their interpretations were flawed because apart from being first-rate scholars they were also children of their time: they weren't aware of the cultural difference between text and speech, in other words, they treated archaic elegy and other poetry as texts, produced in the same way as Horace or Goethe produced their poems.

The first scholars who were indeed vaguely aware of the difference between text and speech were German scholars of the post-Wilamowitz generation; I already mentioned the most important ones: Werner Jaeger, Bruno Snell, Hermann Fränkel, Max Treu. They, too, were children of their time, and it was inevitable that their awareness of the cultural gap should have led them to conclusions that we must reject today. Even so, these conclusions are important enough; I will present them here as a set of statements. (1) Greek lyric poetry was the typical manner of expression of an identifiable stage in the development of the Greek mind, a stage that is clearly distinct from the preceding stage, epic, and the subsequent stage, classical poetry and prose. (2) With respect to the preceding stage, this stage is characterized as the awakening of the individual: poets, and later into the period prose-writers, aim first and foremost at expressing feelings that are not necessarily shared by the community to which they belong. (3) With respect to the following stage, this stage is characterized by a mode of thought that is yet unschooled by public debate and philosophic thought: the most important characteristic of this mode of thought is *parataxis*.

These three statements are simplifications. With the possible exception of Bruno Snell, none of the scholars mentioned would have agreed to all three of them in the form in which I've just presented them. But I think that it is a fair description

of opinions held by them, as well as by many other scholars of their generation, and of subsequent generations. Let's go through these statements one by one.

(1) "Greek lyric poetry was the typical manner of expression of an identifiable stage in the development of the Greek mind, a stage that is clearly distinct from the preceding stage, epic, and the subsequent stage, classic poetry and prose". "The Greek mind" is an abstract concept, so abstract that it is very hard to think of concrete phenomena that could logically be regarded as manifestations of it. When the concept is used in relation to "stages of development", it becomes useless. Every phenomenon, indeed every sentence in a Greek text from lyric poetry, indeed every word, can be explained either as a manifestation of the new stage, or as a relic of the old one – in the former case it announces the new dispensation, in the latter it shows that there is only a development towards it. In other words, any analysis made within this framework is incapable of falsification – therefore the framework should be rejected. More in particular, epic and lyric age are constructs based on a highly antiquated idea of literature, and of literary history. Epic poetry was produced in an unbroken line from Homer to Apollonius Rhodius and beyond. We know little about it between Homer and Apollonius, and what little we know may lead us to reject it as inferior. But for a classical scholar to concentrate only on good epic poetry, and thereby to ignore other epic poetry, is as silly as for an astronomer to study only big stars and ignore small stars. Vice versa, no lyric poetry has been preserved from before ca. 650 BCE. We know, however, that lyric poetry was produced before that period (after all, lyric poetry is mentioned in the *Iliad*), so it is ahistoric to take Homer and Hesiod as representatives of one period, and the lyric poets that have come down to us as representatives of a subsequent period. This goes for the classical period as well: epic and lyric poetry were produced in considerable quantities, and there is no good ground for regarding them as in any way less typical of the classical period than the genres that are attested for it on a larger scale.

(2) "With respect to the preceding stage, this stage is characterized as the awakening of the individual: poets, and later into the period prose-writers, aim first and foremost at expressing feelings that are not necessarily shared by the community to which they belong." The awakening of the individual is a metaphor which is on a par with the Greek mind developing from one stage to the next, but it is even more dangerous. It is not original with this group of scholars: one can find it already in the works of Jacob Burckhardt: "Überall erwacht nun die *Individualität als solche*, und erst damit werden die Griechen ein Volk, das keinem andern gleichsieht".¹² Burckhardt perceived a parallel between the so-called lyric age of the Greeks and the early Renaissance in Italy: medieval artists were anonymous, and their art served the interests of the community – early Renaissance artists presented themselves as individuals, and their art was a means of manifesting their own personalities. As for the archaic period of Greek literature, I agree whole-heartedly that prose-writers produce their treatises precisely because they have original, and even highly unorthodox views which they wish to express: Pherecydes' Orphic-inspired views on cosmog-

¹² J. BURCKHARDT: *Griechische Kulturgeschichte*, Gesammelte Werke, Darmstadt 1957, IV 151. The emphasis is Burckhardt's.

ony, and Anaximander's map of the world and the accompanying description of the world as known to him (it is impossible to perform a map). In elegy, Xenophanes is a comparable figure, but he clearly an isolated poet *qua* poet. He does protest against current values (for example in his tirade against athletes) and what he regards as superstitions (current views about the gods). But whatever Xenophanes' importance in the development of philosophy (or, if you wish, in the development of the Greek mind), he is certainly not representative of archaic poets in general.

Passing from views to emotions, one has to note again the 19th-century roots of this concept the view that the major aim of poetry is to express personal feelings in a personal way. It is this very view which Croce and Eliot protested against. We have to go to archaic lyric to see what the Greeks themselves thought of the aim of poetry. And although some poets do indeed seem to express personal feelings at times, especially Sappho and Archilochus in his attacks on Lycambes and Neobule, most first-person statements express views and feelings that were probably or obviously shared by the audience: the poet's I (ego) is first and foremost a representative I, especially in elegy – incidentally, the notion of representative I was, I think, first formulated by Hermann Fränkel: "Wenn Archilochos sagt: «Ich liebe nicht einen solchen Offizier» oder: «Mich regt der Reichtum des Gyges nicht auf», so will er nicht seinem privaten Geschmack Ausdruck geben, sondern den realen Werten zu ihrer gebührenden Anerkennung verhelfen. Das *urteilende* Ich in der archaischen Lyrik ist immer repräsentativ gemeint."¹³ I think "immer" is too strong, but apart from that Fränkel seems to me obviously right. In fact the very idea of an individual voicing his own sentiments does not fit very comfortably with a performance setting – it is much more characteristic of poetry that is destined to be read. Once again, the cultural difference between two modes of expression, speech and text, should put us on our guard. Fränkel's introduction of the representative I betrays an awareness of this difference.

(3) "With respect to the following stage, this stage is characterized by a mode of thought that is yet unschooled by public debate and philosophic thought: the most important characteristic of this mode of thought is *parataxis*." I fully agree that *parataxis* is a key concept in analyzing the difference between Greek literature before the classical period and during (and after) this period. I'll go even further than that: nowhere is the difference between speech and text seen more clearly than in this respect. Speech is a mode of expression in which the central element is the intonation unit: a speaker organises his information in small chunks, and every new chunk is simply added to the previous one. In any language, not just in ancient Greek, *parataxis* is typical of spoken utterances, and subordinate clauses are rare. By contrast, text is a mode of expression in which the central unit is the sentence: the writer organises his information around a central syntactic unit (the main clause), and is at liberty to add background information in subsidiary units (subordinate clauses). But it is a far cry from *parataxis* as a basic mode of expression to *parataxis* as a mode of

¹³ H. FRÄNKEL: *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München 1969³, 169 n. 50. The emphasis is Fränkel's. I have discussed the various types of 'I' in 'The I in personal archaic lyric: an introduction', in: S. R. SLINGS (ed.): *The poet's I in archaic Greek lyric*, Amsterdam, 1990, 1–30.

thought – the hypothesis that simply because semantic relations between clauses are often left unexpressed they are therefore not perceived. It was, however, a hypothesis typical of the intellectual climate of the 1920's. In Germany, linguistic determinism had been an undercurrent in the debate about language since the days of Humboldt, and Humboldt's theories were being revised and expanded just then, by philosophers like Martin Heidegger and Ernst Cassirer. In the United States, the linguist and anthropologist Edward Sapir formulated similar views, which were later modified by his pupil Benjamin Lee Whorf; they are known today as the Sapir-Whorf hypothesis. Besides, the idea that *parataxis* was a symptom of a certain primitive way of thinking received considerable support from historical linguistics. Impressive results had been made in the reconstruction of Proto-Indo-European phonology, morphology and vocabulary, but very little could be reconstructed of PIE syntax. The inference that this was because PIE hardly had any syntax was easily made and widely spread (though not, I must add, among professional linguists). People tended to believe that PIE was a primitive language, and that the oldest Greek texts still reflected this primitive character. Today, after the work of Saussure, Chomsky, and especially the extensive study of typology and universals of language that started in the sixties, we realize that there's no such thing as a primitive language. A language is an autonomous, self-regulating system of communication, and all natural languages are optimal systems of communication. Languages without subordinate clauses don't exist. Therefore the inference from *parataxis* as characteristic of a mode of expression to *parataxis* as characteristic of a mode of thought should be rejected. But the important role of *parataxis* in the views of the scholars I'm dealing with shows that these scholars were fully aware of the cultural difference that separates pre-classical from classical Greek, and it was only to be expected that they jumped to the wrong conclusions. Archaic Greek poetry was modelled as speech, not as text, for the very good reason that it was speech – stylized speech, to be sure, but speech none the less. It could not have been modelled as text, because that model did not exist. Typical written language use (in other words: text) can exist only when there is a normative tradition of written prose, and Greek prose only started to develop, very slowly, in the second half of the sixth century.

I repeat what I said earlier on: Speech and text, oral language and written language, are two entirely different modes of communication, and the difference makes itself felt in every aspect of the poems, from the sentence structure to the overall structure, from the meaning of the single word to the meaning of the entire poem. I would like to illustrate this by interpreting a fragment of elegy from this perspective. I choose fr. 1 of Mimnermus, given here in the text of West's *IEG*:¹⁴

Τίς δὲ βίος, τί δὲ τερπνὸν ἄτερ χρυσῆς Ἀφροδίτης;
 τεθναῖν, ὅτε μοι μηκέτι ταῦτα μέλοι,
 κρυπταδίη φιλότης καὶ μέλιχα δῶρα καὶ εὐνή,
 5 οἷ' ἥβης ἄνθεα γίνεται ἀρπαλέα

¹⁴ Iambi et Elegi Graeci ante Alexandrum cantati, II, Oxonii 1992².

ἀνδράσιν ἢ δὲ γυναιξίν· ἐπεὶ δ' ὀδυνηρὸν ἐπέλθῃ
 γῆρας, ὃ τ' αἰσχροὺς ὁμῶς καὶ κακὸν ἄνδρα τιθεῖ,
 αἰεὶ μιν φρένας ἀμφὶ κακὰ τείρουσι μέριμνα,
 οὐδ' αὐγὰς προσορῶν τέρπεται ἡελίου,
 10 ἀλλ' ἐχθρὸς μὲν παισίν, ἀτίμαστος δὲ γυναιξίν·
 οὕτως ἀργαλέον γῆρας ἔθηκε θεός.

I shall first give a translation, then a linguistic analysis in terms of speech not text, and finally an interpretation of the poem in its oral setting.

“What is life, what is the pleasant without the golden Aphrodite?| I would rather die when those things no longer interest me,| stealthy love, sweet gifts, the bed,| as the flowers of youth they are welcome,| to men and women.| When painful old age comes,| which makes a man both ugly and wretched,| his heart is always worn out by evil worries,| he doesn’t enjoy watching the sunrays,| no, he is hateful for young boys,¹⁵ despised by women;| so full of grief has god made old age.

Speech is built up from information units, which are juxtaposed.¹⁶ In elegy, the information unit is sometimes a half-line, normally the line – logically enough since in Greek poetry a line is followed by a pause. It is quite rare for an information unit to span more than one line – if it does it creates what Kirk in his *Iliad* commentary calls ‘integral enjambment’;¹⁷ if so, the information unit almost always ends one word after the line end. Line 5–6 is a possible case in point: it is possible to maintain that the ἐπεὶ clause is incomplete without γῆρας. I’m not sure that this is necessary: you could also say that γῆρας is an apposition to a clause that is already self-contained (ἐπεὶ δ' ὀδυνηρὸν ἐπέλθῃ, γῆρας, “when the painful thing comes, old age”). But since this type of enjambment is in fact rather common in Mimnermus, let’s assume that there is enjambment here.

The juxtaposition of information units often brings about a structure for which traditional syntactic analysis is a blunt instrument. We’ve all learned Greek by construing sentences well, we should unlearn this when we’re dealing with archaic poetry because there are no sentences. After the opening question, there is a string of information units, in which West prints a full-stop only at the end, and rightly so. In lines 2 to 4 we can observe how powerless syntactic analysis is when dealing with speech rather than text. ταῦτα in line 2 is already clear enough: it refers to things that have to do with the golden Aphrodite, so the information unit ends with the end of line 2. In line 3 the things of Aphrodite are worked out in an information unit that is complete by itself, and which functions syntactically as an apposition to ταῦτα; pragmatically speaking, 3 may be what in some linguistic models is called Tail, a

¹⁵ Or “children”. In the first case “young boys and children” are potential sexual partners, in the second, the meaning is that even “children and women” despise the old man. This is an important problem of interpretation: the first reading would undermine DOVER’s claim that explicit references to homosexuality are not found before 600 BCE (*The Greeks and their Legacy*, Oxford 1988, 115–134).

¹⁶ Cf. the basic study by E. J. BAKKER: *Poetry in Speech: Orality and Homeric Discourse* (Ithaca–London 1996).

¹⁷ G. S. KIRK: *The Iliad: A Commentary*, I, Cambridge 1985, 30–34.

word or string of words that follows on the clause and comments on it. Line 4 adds another information unit about the things of Aphrodite: they are flowers of youth, and as such they are welcome. Line 5 specifies this in a half-line unit (another Tail): welcome for men and women.

Now, if you approach these lines as text, there is a crux in the nominatives of line 3: they start as appositions to ταῦτα in line 2, but when we come to line 4, they have become subject of γίνεται. In written language, such dual functionality is unacceptable: a constituent may be either apposition or subject, it cannot be both. You can of course get out from under this by printing a high point after line 3 and try to account for the asyndeton, but there is really no need for this, since this is speech, not text. In spoken language, dual functionality is a perfectly normal phenomenon; it is one of the manifestations of a more general trait of spoken language: a speaker starts a clause-complex in a certain way, and half-way through it, given the fallibility of human memory, he changes course and ends it in a different way.¹⁸ When this happens in written language, we call it an anacoluthon and try to explain it by various psychological dodges, but in spoken language, and in poetry for which spoken language is the norm (because there was no other kind of language in Mimnermus' time) anacolutha are normal. When we have a problem with the construction, that's because we approach the poem the wrong way: not as speech but as text.

Human memory is fallible. This is also responsible for a typical speech phenomenon in lines 7–9, the so-called ABA structure. A speaker states something, then goes on to deny the opposite, and after the denial repeats his statement. "A, not B, but A". Fairly often, this results in tautology. That is not the case here, but the structure is the same. In line 7 we learn that the old man's "heart is always worn out by evil worries"; the opposite is stated in 8: "he doesn't enjoy watching the sunrises". By means of ἀλλά, prototypically an eliminative particle, equivalent to German *sondern*,¹⁹ Mimnermus reverts to his former statement ("not B but A"), but he gives it a different turn. ABA structures are wide-spread in pre-classical poetry, and also, not surprisingly, in Plato, where after all people are portrayed in conversation, as producers of speech.

When *parataxis* is regarded as a succession of information units, we can also get a better understanding of the role of subordinate clauses in speech. Of course, subordinate clauses do occur in archaic Greek poetry, but their occurrence is tied up with the principle of juxtaposition. Some subordinate clauses belong to the same information unit as the main clause; in some functional paradigms these are called restrictive. The ὅτε clause in line 2 is an example: the poet does not say "may I be dead", but "I would rather die when those things no longer interest me"; in other words, the ὅτε clause is necessary to complete the thought. Other subordinate clauses add autonomous information in an information unit of their own, for example the relative clause in line 6. Yet others again function as a Theme, a setting for which

¹⁸ Cf. my paper: Een tandje lager: Aanzetten voor een orale grammatica van Homerus, *Lampas* 27, 1994, 411–427.

¹⁹ In its prototypical use, that is. Cf. my analysis in Adversative relators between PUSH and POP, in: A. RIJKSBARON (ed.): *New Approaches to Greek Particles*, Amsterdam 1997, 101–129, esp. 106–107.

a following predication becomes relevant. This is the case for the ἐπεὶ clause in 5: the coming of old age is the theme of the entire following set of clauses. So in *parataxis* subordinate clauses do the same job as coordinated clauses: they help the flow of the thought to go on: it doesn't really matter that they are subordinate clauses. This accounts for numerous apparent irregularities in their use in archaic poetry: the distinction between main clause and subordinate clause is, in the last resort, irrelevant, and therefore a clause may change status quite easily. The abundant use of apodotic particles in poetry testifies to the same indifference.²⁰

Another important feature of archaic poetry is ring composition. This, too, is easy to account for within the opposition of speech and text. Clusters of information units need to be organised in such a way that their position within the entire discourse is easy to understand for the addressee. Ring composition helps you to do just that. A completed ring functions as a signpost, helping the addressee to keep track of the line of thought. But ring composition is not just a help: it is a highly necessary ingredient of speech: precisely because speech consists of juxtaposed information units, there must be a clearly recognisable principle of organizing blocks of information units. This explains line 10. It would be ahistoric to regard this line as the moral of the whole poem – for one thing, we don't know if it was the last line of the poem, although personally I think it was – anyway, the topic of old age is over, and the ring must be closed before the poem can go on, or finish. The poem, or what we have of it, contrasts the joys of youth and the sorrows of old age – we misunderstand the nature of archaic poetry if we read it as a poem about old age alone.

With these remarks, I have already crossed the line between linguistic analysis and interpretation – in fact, I would deny emphatically that it is possible or useful to draw such a line. Let's start thinking about the poem, or the fragment, in its communicative situation. The poem is to be performed at a symposium, and it is about youth and old age. Are these two data related?

There is in any case a link. Young people are associated with the symposium. Elegies by Callinus and Tyrtaeus (and perhaps Theognis) address the company as ὦ νέοι; 'young men' are involved in general statements, as a sort of implied audience as it were, in passages like Archilochus (from the Cologne Epode, fr. 196a, 14): "many are the delights of the goddess for young men", Theognis "Eros is bitter and sweet, welcome and loathsome for young men" (1354), and Simonides "every man has hope, which grows in young men's breasts" (fr. 19,5, *IEG*²). Such remarks make extra sense when they are vented before an audience of young men. And above all, Theognis promises Cyrnus immortality through his elegies: "young men with small pipes will sing about you" (241).

Within the climate of the 7th century, it does make some sense that young men, for example younger sons from propertied families, organised themselves in *hetaireiai* of their own, with symposia of their own: it is easy to see how the shortage of land, which surely must be regarded as one of the main causes of the colonization

²⁰ Cf. the *Lampas* paper as quoted above, 416–418.

movement, brought them together. We do know that Cylon's coup in Athens was carried out with help of a *ἐταιρηγὴ τῶν ἡλικιωτέων* (Hdt. 5.71.1).

But in fact, evidence for age-group symposia is non-existent otherwise, and there are serious arguments against it. When Tyrtaeus exhorts the young men in his audience to fight for their fatherland, is he himself a young man as well? Given the laudatory tones in which he speaks about old men – he's quite different from Mimnermus in that respect – that is not very likely, unless we are to assume that he was hired for the occasion to perform the hortatory poem, but that sort of *ad hoc* assumption is precisely the Wilamowitzian impressionist way of dealing with the audience that we want to avoid. And above all, the symposium is also the setting for homoerotic love between older *erastai* and younger *erômenoi*, witness the so-called second book of Theognis and many other data that we have: the difference in age and experience between *erastes* and *erômenos* is stressed constantly. An age-group symposium consisting of young people exclusively hinders our understanding of the phenomenon of Greek homosexuality.

For that reason, I propose a different interpretation for the data. The revellers at the symposium are young by definition, no matter what their actual age was, and they defined themselves as 'young men'. This makes better sense of the military exhortation elegy which Callinus and Tyrtaeus address to the "young people": they are not young by any objective criterion, but they feel they're young because they can still be active as fighters. My interpretation makes also, I think, immediate sense of the homoerotic symposium poetry: we're all young men, because we're still sexually active. There is one short elegy in the Theognis corpus which, I think, confirms this: "My boy (ὦ παῖ), since the goddess from Cyprus has given you desire-provoking charm, and since your body is interesting for all young ones (πᾶσι νέοισι), listen to these words and take my attractiveness to heart, and realize that eros is a hard thing for a man to bear." (1319–1322). I take it that "all the young ones" are the poet's fellow-symposiasts – who may in fact be anything between twenty and sixty –, and that he wishes to distinguish himself from his competitors by his wise words and his own attractiveness.

It's in this light that I claim we should re-read the Mimnermus fragment. Youth is contrasted with old age because the poem is addressed to a symposium, where all addressees are automatically "young people". The old man "is hateful for children (boys), despised by women" (line 9) – well that's not going to happen to us, to our club: we're the young ones. No, it's the other *hetaireiai* who are "hateful for children (boys), despised by women". The song celebrates the symposiasts because they still are sexually active, and by Jingo, they'll fight too, if necessary.

If this reading of the poem, or the fragment, is correct – and I have little doubt that it is correct – we get a Mimnermus that is entirely different from the one depicted in our handbooks. We've got rid of the awakening individual, who voices his personal sentiments, the romantic, the pale and sickly youth who wishes to die at the age of sixty – incidentally, in the archaic period being sixty years old is being very old indeed: most people die before they're sixty, and after the age of sixty, sexual activity and military prowess are definitely beyond your reach. Anyway, instead of

the romantic, soliloquizing individual we get a poet who voices the views of the symposium in which he's an active participant. He can be plausibly reconstructed, as a voice of his period, not as a text from a period which didn't have texts. In short, the Mimnermus that I have presented to you here is a child of his age, not a reconstruction from the 19th century.

Having said this, I must immediately try and get things into perspective. I started with Reitzenstein, and I've tried to show that we've booked a considerable advance on his work: we have other, perhaps better, ideas about what poetry is, and we think we have a clearer insight in how Greek poetry worked. Let me finish by saying that I'm absolutely convinced that one hundred years from now, someone else will demonstrate how ephemeral my own views are. Dear Zsigmond, this is known as the progress of scholarship.²¹

Amsterdam, Free University
De Boelelaan 1105
1081 HV Amsterdam
The Netherlands

²¹ An extended version of this contribution was published as: Symposium: Speech and Ideology. Two hermeneutical issues in early Greek lyric, with special reference to Mimnermus, *Mededelingen KNAW afd. Letterkunde* 63.1, Amsterdam 2000.

KURT SMOLAK

APOLLO UND DER PYTHOKTONOS

ZU PAUL. NOL., CARM. APP. 2

Die syndetisch-binomische Struktur des Titels vorliegenden Beitrags muß auf den ersten Blick erstaunlich erscheinen. Denn nach dem bekannten Aition des delphischen Kultes ist Apollo ja der Schlangentöter, der Python überwindet. Dieser Mythos, in der antiken Literatur erstmals in dem Homerischen Apolllohymnus erwähnt (3, 300–369) und für die lateinische Tradition von Ovid, met. 1,438–444 in seine klassische Form gebracht, war noch in der Spätantike geläufig und fand von dort, konkret von Macrobius, Sat. 1,17,50–63, Fulgentius, mitol. 17, und Isidor, etym. 8,11,54f., seinen Weg in das europäische Mittelalter. Daß das Bindewort im Titel nichtsdestoweniger seine Berechtigung hat, soll gegen Ende dieser knappen Ausführungen gezeigt werden. Vorerst jedoch ein Blick auf einen bemerkenswerten, wenngleich in der Durchführung etwas naiven Versuch, den strahlenden Pythoktonos von Delphi für das Christentum zu usurpieren. In carmen 2 der Appendix zu den Gedichten des Paulinus von Nola¹ findet sich eine minuziöse christliche Allegorisierung des Schlangentöters und Pfeilschützen Apollo. Das 78 Verse umfassende Stück im Epodenmaß von alternierenden jambischen Trimetern und Dimetern gibt sich als Hymnus anlässlich eines nicht näher definierten (Fest [?]-) Tages, der ein christliches, kein heidnisches Lied erfordere (1–4): *lux festa (?) sacris vult litari paginis, / remove paganos codices; / hymno sacrandae nominis (?) primordia, / quae Christus imperat coli*.² Das Versmaß in Verbindung mit der Betonung des scharfen Kontrastes zwi-

¹ Das Gedicht wurde erstmals von C. BARTH: *Adversariorum commentariorum liber 34*, c. 1, Frankfurt a. M. 1624, nach einer seitdem verschollenen Handschrift aus der Karthause bei Straßburg mit dem Titel *De nomine Iesu* ediert und Paulinus zugeschrieben. In vorliegender Abhandlung wird der Text nach der nur auf Barths Text basierenden Ausgabe von W. v. HARTEL, Wien 1894 (CSEL 30) zitiert, die jetzt in zweiter, ergänzter Auflage vorliegt (besorgt von Margit KAMPTNER, Wien 1999); den Text Hartels übernahm – von einigen Interpunktionsänderungen abgesehen – A. RUGGIERO: *Paolino di Nola, I carmi*, II (21–33), Neapel 1996 (Strenae Nolanae 7), der eine italienische Übersetzung beigegeben hat.

² Die Verse enthalten etliche Verständnisschwierigkeiten, die wohl auf einen problematischen Textzustand zurückzuführen sind: Erstens sollte man erwägen, (*lux*) *festa* zu (*lux*) *ista* zu konjizieren und auf das Morgen- oder das Tageslicht zu beziehen, dem mit einem christlichen Text (wahrscheinlich dem Gedicht selbst, wohl kaum der Heiligen Schrift, wie Ruggiero [o. Anm. 1] übersetzt: *le sacre Scritture*) zum Unterschied von heidnischen Sonnenhymnen wie jenem aus der *Anthologia Latina* (385 SHACKLE-

schen christlicher und heidnischer Literatur, die in der Aufforderung an den Leser, heidnische Bücher zu entfernen, enthalten ist, rücken das Gedicht in die Nähe von Paul. Nol., carm. 10, die bekannte Absage an Ausonius, im traditionellen Stil zu dichten, weil die neue Gottheit es nicht erlaube, daß die Brust des Dichters sich dem heidnischen Inspirationsgott Apollo öffne (19–22): *Quid abdicatas in meam curam, pater, / redire Musas praecipis? / Negant camenis nec patent Apollini / Christo dicata pectora*³. Auch Paulinus weist die heidnische Literatur dezidiert von sich; Christus verbiete es, daß er seine Zeit mit mythologischer Dichtung vertue (33–35): *vacare vanis, otio aut negotio, / et fabulosis litteris / vetat*. Ausdrücklich werden die *figmenta vatum* verworfen, weil sie den Geist in Nebel hüllen (38), ja im Handumdrehen werden in Applikation des alten, bis auf Hesiod, Theog. 27f. zurückführbaren Topos von der Möglichkeit der Dichterlüge aus den ‚Erdichtungen‘ ‚Lügen‘ (39: *qui corda falsis atque vanis imbuunt*), obwohl nach rhetorischer und poetologischer Begrifflichkeit zwischen *πλάσμα* (*fictio, fingere, figmentum*) und *ψεύδος* (*falsum*) prinzipiell sehr wohl unterschieden werden konnte⁴. Carmen 10 des Paulinus ist also auf

TON BAILEY ein ‚glückliches Opfer‘ in Form eines Morgengebets, wie Ausonius eines in seine Ephemeris einbaute (Eph. 3), und vielleicht auch eines Abendgebets dargebracht werden soll. Das würde zum Schlußteil des Gedichts passen, in dem das große Hauptstück, der Hymnus auf Christus bzw. dessen heiligen Namen (5–66), als ‚Segen‘, *benedictio*, bezeichnet wird (70; 75), der den Betenden morgens und abends (vgl. den Segen für Augustus, den Hor., carm. 4,5,37–40, die Bewohner Italiens morgens und abends sprechen läßt) schützen und schließlich zu einem seligen Ende führen soll. Unverständlich und auch, soweit ich sehe, ohne sprachliche Parallele ist ferner der Ausdruck *nominis primordia* (2). Es handelt sich wohl um eine (absichtliche?) Verschreibung von *luminis*, wie bereits der Herausgeber Lebrun (Paris 1685) vermutet hat. Diese könnte unter der Einwirkung des Folgenden vorgenommen worden sein, worin das *nomen Christi* eine so wichtige heilstheologische Rolle spielt (vgl. Ioh. 3,19; Marc. 16,17). Die Verbindung *luminis primordia* ist bei Aug., in psalm. 75,7 für das Morgenlicht belegt und läßt sich unschwer als Metapher für Christus, die ‚Lichtquelle‘ in der ‚finsternen Welt‘, verstehen (vgl. Ioh. 1,5; 8,12; 9,5; 12,35f.). Ein Befehl, ihn, die ‚Lichtquelle‘, zu verehren (*colere* muß ja nicht ‚feiern‘, *celebrare*, bedeuten, wie RUGGIERO ins Italienische übersetzt), konnte aus zwei der genannten Johannesstellen abgeleitet werden: begrifflich (indirekt) aus 3,19 (*lux venit in mundum et dilexerunt homines magis tenebras quam lucem*), formal aus dem Imperativ in Ioh. 12,35f. (*ambulate, dum lucem habetis; credite in lucem*). – Eine Parallele in der Betonung der eigentlichen und der metaphorischen Bedeutung des Lichtes findet sich am Schluß des Ambrosius-Hymnus *Ad galli cantum*, hy. 1,25–32: Während des Absingens des Hymnus, der mit dem Ende der ‚tiefen Nacht‘ beginnt, wird es Tag, und in den Strophen ist Christus als das Licht bezeichnet, welches den inneren Menschen erleuchten möge (andeutungsweise erwähnt von J. FONTAINE: Ambroise de Milan, Hymnes, Paris 1992, 173).

³ Dazu s. P. DE LABRIOLLE: La correspondance d'Ausone et de Paulin de Nole, Paris 1910 (24–49 Übersetzung und Kommentar zu Paul. Nol., carm. 10); P. FABRE: Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne, Paris 1949, 156–170; H. A. GÄRTNER: Bildung im Widerstreit. Paulinus von Nola argumentiert gegen seinen Lehrer Ausonius, in: Ars Philologica, Festschrift für Baldur Panzer zum 65. Geburtstag, Frankfurt a. M. u. a. 1999, 553–562.

⁴ Stellen zu *fingere* (und Wortfeld) bei H. LAUSBERG: Handbuch der literarischen Rhetorik, München 1960, § 374 (185), § 813,2 (404), § 1115 A 2 (535); zu *falsum* § 824 (412) und, als Gegensatz zu dichterischer Fiktion bei Quintil. 8,6,17, § 983 (483); zu *ψεύδος* als Gegensatz zu *μῦθος* (*fabula*) s. auch W. Kraus, Der Gott der Liebenden, WS 79 (1966), 399–405, dort 402 (zu Kallim., epigr. 13,3); zur Abgrenzung von *figmentum* (und Wortfeld) gegenüber *μῦθος* einerseits und *ιστορία* andererseits s. Sext. Emp., adv. math. 1,263, und, für das kulturelle Umfeld des Paulinus von größter Bedeutung, Auson., prof. 21,26. – Wie lebendig die Vorstellung von der Dichterlüge geblieben ist, zeigen der pointierte Titel des christlichen, gegen die ‚Lügen‘ des Epikureers und mutmaßlichen Atheisten Lukrez gerichteten Lehrgedichts des Claudius Marius Victorius, *Alethia*, sowie das Fortleben dieses Konzepts im Mittelalter (dazu s. L. GOMPF: Figmenta poetarum, in: Europäisches Mittelalter. Festschrift K. LANGOSCH, Darmstadt

Christus konzentriert als den Gott, der nun das Leben des Dichters und damit auch den Inhalt von dessen Werken bestimmt, ihn inspiriert. Dies ist die Aussagefunktion des kurzen Christushymnus der Verse 47–56, der als asyndetische Reihung metaphorischer Ausdrücke beginnt und in eine orthodoxe Formulierung der postnizänischen Christologie ausläuft – eine formal vergleichbare Reihe von Asyndeta bietet übrigens auch *carm. app.* 2, 1–10, doch darüber wird später noch zu handeln sein. In der das Gedicht des Paulinus durchziehenden Antithese von Christentum und heidnischer (mythologischer) Dichtung bzw. heidnischen Inspirationsmächten wie Apollo (Phoebus) und den Musen (20f.; 25f.) finden, nicht überraschend, auch delphische Elemente Erwähnung (25): *ciere surdum Delphica Phoebum specu*; damit ist das Adyton des delphischen Orakels gemeint, das in subtiler Opposition zu der ‚Christus geweihten Brust‘, *Christo dicata pectora* (22), steht, wenn man bedenkt, daß *pectoris antrum* eine (aus Prudentius, *Psych.* 6, stammende) Wendung ist, die z. B. Paulinus von Petricordia im Zusammenhang mit der Schilderung eines Exorzismus zur Bezeichnung des Aufenthaltsortes eines Dämons gebraucht (6, 102); und zu den Dämonen zählt für Christen gemäß Ps. 95, 5: *omnes dii gentium daemonia* ja auch der delphische Gott. Apollo und Christus erscheinen somit hier als diametrale Gegensätze von (christlich-göttlicher) Wahrheit und (heidnisch-dämonischer) Lüge.

Wenn nun der Verfasser von *carm. app.* 2 mit dem epodischen Teil von Paulinus, *carm.* 10, nach den Regeln kunstgemäßer *imitatio* umgehen wollte – und daß er sich auf dieses Gedicht bezieht, sollte seriöserweise nicht in Zweifel gezogen werden –, so mußte er sich um einen (unerwarteten) Effekt bemühen. Ihn fand er in Form einer Kontrastimitation. Dieses imitative Verfahren, das mit Vorliebe Prudentius anwendet, wird von christlichen Autoren vornehmlich gegenüber der heidnischen Literatur gebraucht⁵. Im vorliegenden Fall aber – und darin liegt das Unerwartete – besteht der Kontrast innerhalb eines christlichen Kontexts, und zwar in der Qualifizierung der Beziehung zwischen Apollo und Christus. In *carm. app.* 2 gibt jener nämlich ein Modell für Christus ab, im Grunde vergleichbar mit der Funktion des Alten Testaments gegenüber dem Neuen in patristischem Verständnis oder, vorsichtiger in der oben angesprochenen rhetorisch-poetologischen Terminologie formuliert: der delphische Gott bleibt *figmentum* – und ein solches steht der Wahrheit näher als ein *falsum* –, dessen ‚wahrer‘, das heißt christlicher, Kern durch Allegorese erschlossen werden kann. In der Tat machte die Allegorese sowohl der antiken Dichter

1973, 51–62), ja in reflektierter Weise – noch der Titel von Goethes literaturtheoretischer Abhandlung ‚Dichtung und Wahrheit‘.

⁵ Dazu s. K. THRAEDE: Studien zu Sprache und Stil des Prudentius (*Hypomnemata* 13), Göttingen 1965, 21–27; R. HERZOG: *Bibelepik*, München 1975, 185–211, bietet einen differenzierten Überblick über die Typologie spätantiker poetischer Imitation. Hier zwei Beispiele für korrigierende Kontrastimitation, deren erstes ebenfalls Christus und Apollo betrifft: Prud., *Psych.* 1, imitiert mit außergewöhnlicher Deutlichkeit Verg., *Aen.* 6, 56 und ersetzt nicht nur den heidnischen Gott durch seinen christlichen Rivalen, sondern weitet das göttliche Erbarmen von einem bestimmten, kleinen Volk, den Trojanern, auf die gesamte Menschheit aus: *Christe, graves hominum semper miserate labores* vs. *Phoebe, graves Troiae semper miserate labores*; das zweite Beispiel ist Sulp. Sev., *vita Mart.* 1, 6 entnommen: die zuversichtliche Behauptung *facturus mihi operae pretium videor, si vitam sanctissimi viri ... perscripsero* kontrastiert Liv., *praef.* 1: *facturusne operae pretium sim, si ... res populi Romani perscripserim, nec satis scio*.

durch Rhapsoden, später durch Philosophen und schließlich, auf niedrigerem Niveau, durch Grammatiker⁶ als auch jene des Alten Testaments durch christliche, an den Kategorien der antiken Dichtererklärung geschulte Exegeten und Prediger⁷ die jeweiligen, einem vorangehenden Entwicklungsstadium angehörenden Texte auch unter den geänderten geistigen und kulturellen Umständen verwendbar. Was konkret die Allegorese der Dichtermithen betraf, so läßt Macrobius, Sat. 1,17,2, Vettius Agorius Praetextatus ein exegetisches Prinzip formulieren, das auch einem gebildeten Christen akzeptabel erscheinen konnte: *Cave aestimes, mi Aviene, poetarum gregem, cum de dis fabulantur, non ab adytis plerumque philosophorum semina mutuari.*

Das Kernstück des Christushymnus von *carm. app. 2* ist der erste Abschnitt des umfangreichen letzten Teils mit der persönlichen Hinwendung des Dichters an Christus. Wie in derartigen Hymnen üblich, wird die Gottheit zunächst mit einer Grußformel und einer vokativischen Nominalgruppe angesprochen⁸. Diese Reihe beginnt mit einer Anrede, deren Attribut sich zwar, rein lexikalisch betrachtet, in heidnischen Texten ebenfalls findet, doch hier, in christlichem Kontext, semantisch verändert wurde (51): *Salve, o Apollo vere, (Paeon inclite)*. Denn während an den in Anm. 8 genannten Stellen ‚wahr‘ soviel bedeutet wie ‚echt‘, ‚nicht unterschoben‘ (*vera proles*) bzw. ‚eigentlich‘, ‚nicht symbolisch‘ (*vera deum facies*), hat das Adjektiv, wenn es in christlich-theologischen Texten erscheint, für gewöhnlich die Bedeutung von ‚(eine vorchristliche Andeutung oder einen alttestamentlichen Typus) vollendend‘, ‚endgültig‘, ‚wirklich‘ und deutet somit einen Kontrast nicht nur zu Andeutungen und schattenhaften Abbildern, sondern auch zu zeitlich Vorangehendem an⁹; ein derartiges chronologisches Element, freilich ohne typologische Konnotation, führt übrigens in dem besprochenen Gedicht des Paulinus von Nola zur Ablehnung des ‚Erdichteten‘ und ‚Falsches‘ kündenden Apollo (*carm. 10,23: quondam, 29: nunc*). An die Anrufungen des ‚wahren Apollo‘, des ‚ruhmvollen Paian‘ und des ‚Vertreibers der Höllenschlange‘ (52: *pulsor draconis inferi*) schließt der Verfasser eine kurze, dem Stil

⁶ Dazu s. J. C. JOOSEN–J. H. WASZINK: Allegorese, RAC 1, 283–293; Christine WALDE: Allegorie, Der Neue Pauly 1,54f.

⁷ Dazu s. allgemein Ch. SCHÄUBLIN: Zum paganen Umfeld der christlichen Predigt, in: E. MÜHLBERG–J. V. OORT: Predigt in der Alten Kirche, Kampen 1994, 25–49.

⁸ Angesichts der zahlreichen Belege genüge ein Hinweis auf je eine griechische, eine römische und eine lateinisch-spätantike Stelle: Arat., Phaen. 15: χαῖρε, πάτερ, μέγα θαῦμα (an Zeus); Verg., Aen. 8, 301: *salve vera Iovis proles* (an Herkules); Mart. Cap. 2,193: *salve vera deum facies vultusque paterne* (an Sol); die zweite Anrede erinnert stark an Christliches: der Sohn als Erscheinungsform des Vaters, Ioh. 14,9; da Sol und Apollo in der späteren heidnischen Religion ja zusammenfallen, gehört auch diese Stelle in den weiteren Komplex der Gleichsetzung von Apollo und Christus).

⁹ Bereits im Johannesprolog (1,9), wo der Logos als *lux vera* (φῶς ἀληθινόν) bezeichnet wird, kommt durch das Prädikat des Satzes, das eine Aussage über das erfolgte Kommen dieses ‚wahren Lichtes‘ in die Welt macht, ein chronologisches Element in den Bedeutungshorizont des Adjektivs. Zur christlichen Verwendung von ἀληθινόν im oben angedeuteten Sinn s. W. BAUER: Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, Berlin–New York 1988⁶, 71; aus der Fülle der Belegstellen seien herausgegriffen: Iust., dial. 41,4; Clem., exc. Thdt. 13; Orig., Ioh. 2,6; Ambr., Abr. 2,9,65; Aug., c. Faust. 13,15. – Kaum anzunehmen ist dagegen, daß der Verfasser so weit mit magischen Vorstellungen vertraut war, daß er den heidnischen Apollo als ‚Täuschdämon‘ im Sinne der Zauberei erachtete, der den ‚wahren‘ Gott vortäuscht, wie dies z. B. PGM 7,635 belegt ist; dort wird der jüdische Gott aufgefordert, den ‚wahren Asklepios‘ zu schicken und nicht bloß einen Täuschdämon.

schulmäßiger Dichterallegoresen entsprechende¹⁰ Ausdeutung jener traditionellen Attribute des antiken Gottes an, die sich auf dessen Sieg über die Schlange Python beziehen lassen (53–59): *dulcis tui pharetra testimonii / quod quattuor constat viris, / sagitta melle tinctilis prophético, / pinnata patrum oraculis, / arcus paternae forte virtutis sonans, / miraculis nervus potens / stravere veterem morte serpentem sua*. Der Köcher ist also das ‚angenehme Zeugnis (Christi), das die vier Männer ablegen‘, also die Evangelien¹¹; das Pfeilgift ist – ein Oxymoron – der Honig der alttestamentlichen Propheten¹², die Pfeilfedern sind die ehrwürdigen Worte der Erzväter (wohl eine Umschreibung für den Pentateuch)¹³, der Bogen ist die Kraft des göttlichen Vaters, die Sehne die Wundermacht Christi. Mit diesen Waffen sei die ‚alte Schlange‘ (vgl. Apoc. 12,9) besiegt worden.

Die Präsentation Christi als des wahren Apollo war in dem vorangehenden Teil des Hymnus bereits vorbereitet: Der Name Christi bringe Menschen, die infolge von Heimatlosigkeit, von Unglück, durch Versuchungen, durch Armut, konkret durch Durst und Hunger, Hitze und Kälte schon (so gut wie) tot sind (13–15), ein wirksames Heilmittel (16: *malagma potens*); er bringe ferner Heilung gegen jedes Gift moralischer Verfehlung (33: *ad salutem venit*), mache jegliche Medizin überflüssig (34: *omne tollit pharmacum*), sein Name bringe Heilung den Besessenen (35–37: *medelam sortiuntur*; allgemein formuliert; das Aussprechen des Namens Jesu Christi gehört ja zu jedem christlichen Exorzismus, s. Marc. 16,17), den Aussätzigen (41: *vim colligantis perfidam excutiant luis*¹⁴; wegen des Plurals vgl. Luc. 17,10), den

¹⁰ Im Stil vergleichbar ist die gesamte Homerallegorese (besonders die Ὅμηρικὰ προβλήματα des Herakleitos und die neuplatonische Exegese der Goldenen Kette, s. P. Lévêque, *Aurea Catena Homeri. Une étude sur l'allégorie grecque*, Paris 1959), in der lateinischen Spätantike der solare Abschnitt bei Macr., Sat. 1,17,1–23,22, sowie Etliches in den Mitologiae des Fulgentius, z. B. 1,17; wie tief diese Art der Erklärung in der Schule verwurzelt gewesen sein muß, zeigt ihre Übernahme im Mittelalter: Die methodisch nächste Parallele zu der Apollo-Allegorese findet sich nämlich in karolingischer Zeit in der Erklärung der Erscheinungsform Cupidos bei Theodulf von Orléans, carm. 45,33–52. Theodulfs Anliegen ist es, das antike Götterwesen nicht als grundfalsch darzustellen, sondern durch Allegorese den christlichen Anforderungen anzupassen; für ihn liegt das ‚Falsche‘ lediglich in der dichterischen Aussageform des Mythos, der im Kern aber Botschaften enthalte, die mit der ‚Wahrheit‘ des Christentums durchaus in Einklang zu bringen seien (carm. 45,19–21).

¹¹ In der Bedeutung von *testimonii* (als Wahrheitsbezeugung eines der Evangelisten bei Joh. 19,35 verwendet) wird, wie das Possessivpronomen *tui* nahelegt, auch *testamentum* im Sinn des ‚neuen Bundes‘ (Matth. 26,28; Marc. 14,24; Luc. 22,20) mitschwingen, der in den Evangelien schriftlich fixiert ist (wahrscheinlich ist *dulcis* dann als Stilqualität zu verstehen, vgl. Mart. 9,77,3; diese Bedeutung lebt weiter im Italienischen, vgl. die terminologische Benennung der Lyrik des 13. Jh. als ‚dolce stil nuovo‘); die Evangelien stehen wohl synekdochisch für die Schriften des Neuen Testaments.

¹² In *mel* liegt eine alte, schon in den homerischen Epen belegte stilkritische Metapher vor; sie greift hier *dulcis* auf, wodurch die gesamte Bibel als stilistisch ansprechend beurteilt wird, ganz im Sinn der Bibelästhetik des Hieronymus (Prolog. in Iob) und von Augustins *De doctrina Christiana*.

¹³ Wenngleich *oraculum* als feierlicher Ausdruck für die Bibel oder einen biblischen Text auch anderweitig belegt ist (z. B. Ambr., epist. 1,1; 77,15; Leo M., serm. 27,1), so sollte an vorliegender Stelle doch mit einer intendierten Bezugnahme auf den Orakelgott Apollo gerechnet werden.

¹⁴ Die Wendung *colligans lues* ist singulär (die Stelle ist im ThLL weder s. v. *colligare* noch s. v. *lues* vermerkt); ihre Deutung auf den Aussatz hat darin ihre Grundlage, daß dieser die Befallenen ‚mit einem Verband umgibt‘ (zu dieser speziellen Bedeutung vgl. z. B. Val. Max. 4,6,2; Suet., Tib. 61; Amm. 17,11,4; Aug., civ. 22,24); d. h. jene Stellen werden umwickelt, an denen Fleischstücke abgefault sind. – Die italienische Übersetzung von Ruggiero (o. Anm. 1) weicht dem Problem aus (‚la perfida violenza del male‘) und zerstört überdies die Antithese von *colligans* und *excutiant*.

Gichtbrüchigen (43f., nach Ioh. 5,6–9), Blinden (45f., nach Marc. 8,22f.) und Lahmen (47f., nach Act. 3,1–10). Auf diese Weise wird Christus als der wahre Arzt (für Seele und Leib im Sinne von Matth. 9,2) vorgeführt, als Apollo-Paian, wie er dann in 51 konsequenterweise apostrophiert wird. Diese ‚Erfüllung‘ des heidnischen Mythos durch den ‚wahren‘ christlichen Antitypos läßt der Verfasser in den folgenden vier *salve*-Anrufungen¹⁵ in christliche Epiklesen übergehen (61–66), ein übliches Verfahren in der patristischen Belletristik, die gerne Klassikerzitate mit solchen aus der Bibel kombiniert, um erstere zu ‚christianisieren‘.¹⁶ Diese Absicht ist in den Pufferversen 60f. besonders deutlich zu erkennen, wenn der römische Triumphruf *io triumphe*, der die Bezugnahme auf den Sieg über den Python der Christen, die Teufelsschlange, abschließt, durch den Ausdruck *salve, beata saeculi victoria* fortgeführt wird, der klärlich an Ioh. 16,33: *ego vici mundum* und 1 Cor. 15,55: *absorpta est mors in victoria* erinnert. Die in 62 folgende Anrufung, *parens beati temporis*, enthält eine Applikation des messianischen Titels *pater futuri saeculi* (Is. 9,6) auf die nach dem Sieg des ‚wahren Apollo‘ bereits eingetretene Heilszeit, und die Apostrophe von 63f., *salve, quod omnes caelici medii inferi / nomen genu flexo audiunt*, orientiert sich an einem Vers aus dem Christushymnus des Philipperbriefs (2,10): *ut in nomine Iesu omne genu flectat caelestium terrestrium et infernorum*. Die trinitarische Anrede in 65f., *salve, unus unus unus in trino deus, salve una in uno trinitas*, nimmt auf die aktuelle Theologie Bezug und läßt für den gesamten Abschnitt 51–66 den Eindruck eines chronologischen Aufbaus entstehen. Dieser Eindruck wird dadurch noch verstärkt, daß die Apollo-Epiklese (51–60) ihrerseits die Stelle des auf die konkreten biblischen Heilungswunder Jesu (die Bezugnahme auf die Apostelgeschichte spricht nicht dagegen, da die Heilung ja im Namen Jesu gewirkt wird) folgenden, durch die Passion errungenen Sieges Christi über den Teufel einnimmt. Als Konsequenz aus dem skizzierten Aufbau ergibt sich für das Verständnis der Apollo-Passage einmal mehr, daß der antike Mythos vom Schlangentöter Apollo die Funktion eines der Erfüllung durch die ‚Wahrheit‘ zeitlich vorangehenden Typos erhält, wie dies auch für das Alte Testament angenommen wurde. Das Mittelalter wird sich anfänglich alle Mühe geben, wenigstens auf terminologischer Ebene eine Gleichsetzung von Altem Testament und antikem Mythos, die man beide immer wieder als ‚Verhüllung‘ (*tegmen, integumentum, tegumentum, involucrum*) der (christlichen) Wahrheit angesehen

¹⁵ Insgesamt wird Christus fünfmal in dieser Weise apostrophiert, wobei die erste Anrufung, eben jene an den ‚wahren Apollo‘, durch ihre Länge von den folgenden formal abgesetzt ist; die anschließende Viererreihe ist ihrerseits so gegliedert, daß die beiden letzten Apostrophen nur je einen Vers einnehmen, die beiden vorangehenden je zwei Verse. Dadurch wird einerseits das Verhältnis 1:4 angedeutet, das bezeichnenderweise in Kreuzepigrammen eine wichtige Rolle spielt, denen ja wie vorliegendem ‚Segen‘ Schutzfunktion gegenüber bösen Mächten zukommt (s. K. SMOLAK: Lateinische Kreuzhymnen in Spätantike und Mittelalter. Überlegungen zur formalen Typologie, in: Akten des Kongresses ‚La croce. Iconografia e interpretazione‘, Neapel 6.–11. Dez. 1999, im Druck), andererseits steigert sich das Tempo und damit die Intensität der Anrufungen am Ende des Segenshymnus.

¹⁶ Z. B. Paul. Nol., carm. 7,1 (Paraphrase von Ps. 1): *beatus ille qui procul vitam suam / ab impiorum segregavit coetibus* verbindet Hor., epod. 2,1 (*beatus ille qui procul negotiis*) mit Ps. 1,1: *beatus vir qui non abiit in consilium impiorum*; Hieron., epist. 27,2,2 3,1 kombiniert Ps. 68,5; 12 mit Hor., ars poet. 21f. – Zu dieser Methode der Kombination vgl. A. V. NAZZARO: Intertestualità biblico-patristica e classica in testi poetici di Venanzio Fortunato, in: Venanzio Fortunato tra Italia e Francia (Atti del convegno internazionale di studi), Treviso 1993, 99–135.

hat¹⁷, zu verhindern – so die weit verbreitete Ecloga Theoduli¹⁸ und der in Anm. 17 zitierte Accessus in Martianum, dessen Autor wahrscheinlich Bernardus Silvestris ist. Schließlich aber konvergierten beide Kultursphären darin, daß sie als Fundus für allgemeingültige ethische Exempel verwendet wurden, wie dies bei Dante, Purg. 12,25–62 der Fall ist, wo alttestamentliche und mythologische Gestalten, als Reliefs in steinerne Bodenplatten eingemeißelt, Vergil und Dante die Sünde des Hochmuts vor Augen führen.

In der bisherigen Analyse des Gedichts blieb die Anfangspartie des Hymnus (5–12) unberücksichtigt, die, im Vergleich mit typischen Formelementen und Topoi der literarischen Gattung, reichlich auffällig ist. Denn sie preist Christus als Genuß der Sinne: zunächst des Geschmacksinns (5–9₁: Wirkung auf Mund, Zunge, Kehle, Brust, Inneres), dann des Gesichtsinns (9₂) und schließlich des Gehörsinns (10–12). Gewiß, Vergleichbares begegnet in mystischem Kontext, so in den berühmten Sätzen Augustins über den *amor Dei* (conf. 10,27,38), doch ist dort allgemein von Gott die Rede, nicht von Christus und schon gar nicht vom *nomen Christi* wie hier in Vers 12. Dagegen weist eine Passage einer lateinischen christlichen Dichtung der Spätantike bemerkenswerte strukturelle und gedankliche Parallelen, wenngleich keine wirklich schlagenden wörtlichen Entsprechungen auf: Prudentius, Apotheosis 385–411. Innerhalb dieses gegen Häresien kämpfenden Lehrgedichts findet sich die erwähnte Passage in der Polemik gegen die Juden, denen der übliche Vorwurf gemacht wird, den Messias nicht erkannt zu haben, obwohl doch der dreisprachige Titulus, den Pilatus am Kreuz Christi hatte anbringen lassen (Ioh. 19,19f.), ein Kerygma an die gesamte Ökumene darstelle. Demgemäß sei nun Christus Inhalt der Klänge aller Musikinstrumente, ja selbst des inneren Lobes nicht stimmbegabter Geschöpfe (386–392)¹⁹. Prudentius schließt ein emphatisches persönliches Bekenntnis zu dem Namen Christi an (393–396), und zwar in der mystischen Ausdrucksweise, daß dieses *nomen* ihm nicht nur lieb sei, Hoffnung, Schutz und Ruhe biete, sondern auch sinnlichen Genuß bereite: Es sei Licht und Glanz (393: *lux et decus*), angenehmer Geschmack im Mund (395: *dulcis in ore sapor*), wohliger Duft, erfrischende Quelle (395: *flagrans odor, irriguus fons*). Wie an der erwähnten Augustinus-Stelle (und überhaupt in der Sprache der Mystik) folgen in 396 erotische Qualitäten (des Namens Christi): die entsprechenden Schlüsselwörter sind *amor*, *pulchra species* und *voluptas*. Durch die Attribute der rahmenden Substantiva, *castus* bzw. *sincera*, wird die Erotik vergeistigt und gibt so einen Gegensatz zu fleischlicher Triebhaftigkeit und Sündigkeit ab. Wie leicht ersichtlich, enthalten die bisher kurz analysierten Prudentiusverse auffällige Entsprechungen zu *carm. app. 2*: Christus als ‚Wohlgeschmack‘²⁰, als ‚Licht‘ und

¹⁷ Theodulf, *carm.* 45,20 (*tegmen*); Bernardus Silvestris (?), *Commentarius super VI libros Eneidis Vergilii*, edd. J. W. JONES Elizabeth F. JONES, Lincoln London 1977, 3 (*integumentum* und, als Synonym, *involucrum*); Bernardus Silvestris (?), *Accessus in Martianum*, ed. H. J. WESTRA, Toronto 1986, 45f.; Titulus auf dem Wiltener Kelch, entstanden um 1170 (Wien, Kunsthistorisches Museum, Inv.-Nr. 8924: *tegumentum*).

¹⁸ Dazu s. F. MOSETTI CASARETTO, Teodulo. Ecloga, Florenz 1997, XXXVIII LIII.

¹⁹ Hier vereinigen sich Elemente biblischen Gotteslobes (z. B. Ps. 148, 1–4; 7–11; Dan. 3,52–82) mit der (allerdings nicht freudigen) Sympathie der Natur in der Bukolik (z. B. Verg., *Ecl.* 1,38f.; 5,24–28).

²⁰ Natürlich mag an beiden Stellen auf die eucharistische Paränese an die Neugebauten 1 Petr. 2,3 (*si gustastis quoniam dulcis Dominus*) verwiesen werden – auf sie mag es zurückzuführen sein, daß in

‚Wohlklang‘ – sogar das konkrete Musikinstrument Lyra wird an beiden Stellen mit demselben metonymisch verwendeten griechischen Wort *chelys* erwähnt (Apoth. 388, *carm. app.* 2,11). Diejenigen Aussagen, die sich Apoth. 393f. nicht auf das sinnliche Erfahren des Namens Christi beziehen, nämlich *spes*, *praesidium*, *requies ... certa laborum* (nach Verg., Aen. 3,393; 8,46), sowie die bereits erwähnte Spiritualisierung der Erotik lassen sich mit einigen der Aussagen in *carm. app.* 2 inhaltlich parallelisieren: mit 13f. (Christus heilt die ruhelos Irrenden, die vom rechten Weg abgewichen sind) und 17f. (Christus wehrt der *desperatio*, die sich als Folge der in den anschließenden Versen 19–32 ausgeführten Sünden einstellt, unter denen *libido* als erste genannt ist, das Gegenstück zu *castus amor* und *sincera voluptas* des Prudentius). Nach diesen allgemeinen Aussagen über das positive Wirken Christi folgen die bereits genannten neutestamentlichen Heilungswunder (33–50), an deren Spitze eine Dämonenaustreibung steht, die ebenfalls allgemein formuliert ist und nicht an irgendeine im Neuen Testament erwähnte anschließt, wogegen die Heilungswunder der nächsten Verse, wie dargelegt, durchwegs auf bestimmte Bibelperikopen Bezug nehmen. Es verdient im Zusammenhang mit dieser Feststellung Beachtung, daß Prudentius unmittelbar nach dem oben besprochenen, bis Vers 396 reichenden Abschnitt über die Wirkung des Namens Christi als Beweis für dessen von den Juden geleugnete Messianität auf die Kraft des Christusnamens in einem von einem ‚Priester des Herrn‘ (406: *antistes Domini*) gesprochenen Exorzismus hinweist (406–413). Erst nach der Wiedergabe des Exorzismus in direkter Rede (406₂–412) wird 414–420 ein biblisches Beispiel für die Wirkkraft des messianischen Namens angeführt, die Synoptikerperikope von den Dämonen, die sich nach ihrer Austreibung aus einem Besessenen in Gerasa (oder Gadara) einer Schweineherde bemächtigen (Matth. 8,30–32; Marc. 5,1–13; Luc. 8,26–33). In vergleichbarer Weise verfährt der Verfasser von *carm. app.* 2, wenn er auf die Erwähnung eines biblisch nicht fixierten Exorzismus konkrete neutestamentliche Beispiele folgen läßt²¹. Prudentius rahmt den kunstvoll gestalteten Exorzismus, in dem der Name Christi, der ja seine Kraft gegenüber dem Dämon voll entfalten soll, in vier aufeinanderfolgenden Versen (408–411) viermal vorkommt²², mit einer Beschreibung der Wirkung dieses Namens auf die Dämonen (die Pluralität – im Exorzismus selbst erscheint der Singular – ist wahrscheinlich ein assoziativer Vorgriff auf die Gerasa-Perikope, bei der es sich nicht nur um einen einzigen Dämon handelt, sondern, wie die Selbstbezeichnung *legio* bei Marc. 5,9 und Luc. 8,30, die auch Apoth. 414 erscheint, zeigt, um eine große Schar). Prudentius erwähnt drei Dämonen, nämlich die antiken Götter Apollo einerseits (402) und Merkur und Jupiter andererseits, die Götter des Alkmene-Abenteuers, des Mythos von Philemon und Baucis sowie der Perikope von Paulus und Barnabas in Lystra (Act. 14,10–

carm. app. 2 der Geschmacksinn so ausführlich behandelt wird –, doch rückt der nähere und der weitere Zusammenhang die beiden Dichterpassagen näher aneinander, als sie jeweils zu dem Bibeltext stehen.

²¹ Prudentius merkt Apoth. 415 an, daß der Besessene vor der Dämonenaustreibung *busti sub rupe* in Fesseln gelegen war; in *carm. app.* 2,39f. schließt, syntaktisch mit der Erwähnung der exorzistischen Kraft des Namens Christi verbunden, das Heilungswunder an den *bustis devota ... corpora* der Aussätzigen an.

²² Über die Bedeutung der Vier s. Anm. 14.

17). Während der Göttervater und sein Begleiter aufheulend und feuerschnaubend²³ aus dem Besessenen ausfahren, wird von Apollo, der in dem vorangehenden Vers 401 ausdrücklich als *daemon* bezeichnet und durch Voranstellung hervorgehoben ist, in 402 gesagt, er winde sich qualvoll, *torquetur* (beide Bedeutungselemente sind ja in dem Verb enthalten), weil er vom Namen Christi durchbohrt sei (403: *nomine percussus Christi*). Dies läßt zunächst an propagandistische Münzprägungen aus konstantinischer Zeit denken, die eine Schlange, das Symbol des Teufels nach Gen. 3,1, und, politisch aktualisiert, von Konstantins unterlegenem, heidnischem Gegner Maxentius zeigen, die von dem *labarum* durchbohrt wird, der christlichen Kaiserstandarte, welche das Chrismon, das Monogramm des Namens Christi (!), trägt²⁴. Die sich aus dieser Überlegung ergebende Vermutung, daß Apollo bei Prudentius selbst zum Python geworden ist und Christus zum Pythoktonos, gewinnt an Wahrscheinlichkeit, wenn man die ersten Sätze des Exorzismus bedenkt (406f.): *fuge, callide serpens*²⁵ ... *et spiras solve latentes*; es folgen die vier bereits erwähnten Nennungen des Namens Christi, jenes Namens also, von dem Apollo durchbohrt wird. Christus erlegt in der Kraft seines Namens Apollo durch Blitze (403f.: *nec fulmina [verbi]*²⁶ *ferre potest* [sc. *Apollo*]). Die Blitze entsprechen ebenso wie die *verbera linguae*, worunter das lobende Aussprechen oder hymnodische Absingen von Wundern Christi zu verstehen ist (404f.), wie dies ja auch in dem Hymnus von *carm. app. 2* geschieht, den zahlreichen Pfeilen, mit denen Apollo nach Ovid, *met. 1*, 443; 460, Python erlegt hat. Die Aussage der Prudentiusstelle deckt sich inhaltlich insofern mit jener von *carm. app. 2*, als in beiden Fällen Christus die Funktion Apollos übernimmt. Während der unbekannte Autor im Anschluß an den epodenhaften Teil von *carm. 10* des Paulinus von Nola dem von diesem aus der ‚Höhle seiner Brust‘ verbannten Delphier einen christlichen Antitypus mittels schulmäßiger Allegorisierung des antiken Gottes entgegenstellt, setzt der große spanische Dichter dem Konzept, Christus die Rolle Apollos zuzuweisen, dadurch eine Pointe auf, daß er Apollo in dessen Gegenspieler, die Schlange, verwandelt. Wenn nun Prudentius allen heidnischen Göttern voran gerade Apollo ‚verteufelt‘, so wird dies darin seinen Grund haben, daß dieser sich dazu am besten eignet, hat doch nur er einen Beinamen, der ihn in direkte Beziehung zu der (Teufels-) Schlange setzt, Pythius: Sein Name und somit seine Wirkkraft steht in diametralem Gegensatz zu dem Namen und der Wirkkraft Christi, die im Exorzismus am augenfälligsten in Erscheinung tritt. Biblische Grundlage für diese Metamorphose des strahlenden Lichtgottes der Griechen ist zweifelsohne jene Stelle in der Apostelgeschichte, an der bezeichnenderweise von einem Exorzismus berichtet wird, durch den Paulus ‚im Namen Jesu Christi‘ den *spi-*

²³ Vielleicht liegt in der Formulierung von 143: *notos suspirat iuppiter ignes* eine Anspielung auf Liebesseufzen und Liebesglut des obersten Olympiers.

²⁴ Die Münze wurde 326 in Konstantinopel geprägt, ein Jahr nach der Einweihung der neuen Hauptstadt; Abbildung bei H. DOERRIES: Konstantin der Große, Stuttgart 1958, Abb. S. 9, Bild 3; zur Interpretation s. ebd. 49.

²⁵ Das Attribut nimmt auf Gen. 3,1 Bezug.

²⁶ Hier liegt wohl eine beabsichtigte Doppeldeutigkeit vor: *verbi* bezeichnet sowohl das *nomen Christi* (in intendierter Spannung zur Terminologie der Grammatik?) als auch Christus als ‚Wort Gottes‘ nach loh. 1,1.

ritus python, einen Wahrsagedämon, aus einer Magd austreibt (Act. 14,16–18)²⁷. Bereits hier ist also die namentliche Gleichsetzung des delphischen Orakelgottes, des ‚Wahrsagers‘, mit der nach der antiken Mythologie von ihm getöteten Schlange, dem Satan von Gen. 3,1, grundgelegt. Daß es daher nahelag, diese neutestamentliche Stelle dichterisch zu verwerten, zeigt auch Paulinus von Nola, *carm.* 19,96f., der sich noch deutlicher als Prudentius, gewissermaßen mit ‚Zitat‘, auf sie bezieht: (*Apollo*), *quem nomine Christi / imperitans Paulus pulso Pythone fugavit*. Der ganze Abschnitt dieses Gedichts (von 45 an) weist übrigens gedankliche Parallelen zu der Partie aus der Apotheosis des Prudentius auf: Beide Autoren handeln von der Christianisierung der Ökumene und von der Austreibung der paganen Götter; allerdings kann eine nähere Analyse, welche vielleicht die üblicherweise negierte Kenntnis des Prudentius durch Paulinus erweisen würde, nicht Gegenstand dieses Artikels sein. Jedenfalls hatte, so scheint es, Prudentius in den ersten Jahrzehnten des 5. Jh. doch einen größeren Leserkreis, als dies die Literaturgeschichten vermuten lassen²⁸. Wie dem auch sein mag, der anonyme Verfasser von *carm.* app. 2, der weder einen antik-paganen noch einen spätantik-christlichen Dichter wörtlich zitiert, könnte aus dem Lehrgedicht des Spaniers strukturelle und gedankliche Anregungen für seinen Hymnus auf den Namen Christi, einen christlichen Paian im Sinne von *carm.* 10 des Bischofs von Nola, bezogen und Christus / Apollo zum Töter des Teufels / Python gemacht haben. Er wäre dann in ähnlicher Weise vorgegangen wie jener Mosaizist, der um 400 in der Juliergruft unter dem römischen Petersdom Christus, gekennzeichnet durch kreuzförmig gebündelte Strahlen um sein Haupt, in den Sonnenwagen des Apollo / Sol gestellt hat, von dem das goldene Licht (des Mosaikhintergrundes) ausgeht²⁹. In eigenwilliger Form ist in *carm.* app. 2 der berühmte Satz von Vers 10 der schon von Konstantin dem Großen auf dem Konzil von Nikaia im Jahr 325 auf Christus bezogenen vierten Ekloge Vergils, in welcher übrigens für das künftige Goldene Zeitalter auch ‚das Ende der (Gift-)Schlange‘ angekündigt wird (24), zur *laus solemnis* des Triumphators Christus geworden: *iam regnat Apollo*.

Universität Wien
Institut für Klassische Philologie,
Mittel- und Neulatein
A-1010 Wien, Dr.-Karl-Lueger-Ring 1.

²⁷ *Python* in der Bedeutung ‚Wahrsagegeist‘ oder ‚Wahrsager‘ entspricht biblischem Sprachgebrauch (Vetus Latina und Vulgata; die im kaiserzeitlichen Griechisch belegte Bedeutung ‚Bauchredner‘ kennt das Latein nicht); trotzdem kommt des Zusammenhangs wegen nur die Stelle Act. 14,16–18 als Bezugstext in Frage.

²⁸ Exemplarisch M. v. ALBRECHT: *Geschichte der römischen Literatur*, Bd. 2, Bern–München 1992, 1083; dagegen vermutet etwa Danuta SHANZER: *Allegory and Reality. Spes, Victoria and the Date of Prudentius' Psychomachia*, *Illinois Classical Studies* 14 (1989), 347–363, dort 362f., nicht ohne Grund, daß Aug., *civ.* 19,10 auf die *Psychomachia* des Prudentius Bezug nimmt. Was Paulinus von Nola betrifft, s. S. COSTANZA: *Rapporti letterari tra Paolino e Prudenzio*, in: *Akten des Kongresses „XXXI Cinquantenario della morte di S. Paolino di Nola (431–1981)“*, 20.–21. März 1982, Rom 1983, 25–65. Wenngleich Costanza zu optimistisch im Entdecken von Parallelen ist, so bleibt doch ein Quantum von Stellen übrig, das die Annahme erlaubt, Paulinus habe von der Dichtung des Prudentius Kenntnis gehabt.

²⁹ Abbildung z. B. bei A. TOYNBEE u. a., *The Crucible of Christianity*, London 1969, 303, Abb. 6 (deutsche Ausgabe: *Auf diesen Felsen*, München 1970).

HEIKKI SOLIN

HORAZ UND FERENTINUM

Zsigmond Ritoók hat in vielen erhellenden Beiträgen antike Poesie, darunter auch eine horazische Ode, vor allem als philologisch-literarischer Interpret behandelt. Ich hoffe, er wird Gefallen daran finden, wenn im folgenden versucht wird, eine Stelle in Horazens siebzehntem Brief aus realphilologischem Blickwinkel zu beleuchten.¹

Hor. epist. 1, 17, 6–10:

*Si te grata quies et primam somnus in horam
delectat, si te pulvis strepitusque rotarum,
si laedit caupona, Ferentinum ire iubebo;
nam neque divitibus contingunt gaudia solis,
nec vixit male, qui natus moriensque fefellit.*

In dem an den jungen (sonst ganz unbekannten) Scaeva adressierten Brief mahnt der Dichter 6–10 denjenigen, dem seine Ruhe und Bequemlichkeit über alles geht, abseits von der hektischen Großstadt sich einzunisten und irgendwo im stillen Winkel die bescheidenen Freuden des Epikureers zu genießen; dabei nimmt er als Beispiel die Hernikerstadt Ferentinum, worauf sich auch noch die nachfolgenden Verse 9–10 beziehen: Du wirst dort zwar nicht reich und berühmt, aber trotzdem glücklich werden können.

Die Verse bieten keine Probleme textkritischer Art. Die wenigen Varianten in der handschriftlichen Tradition sind leicht zu eliminieren²: *l(a)edet* mehrerer Hss und älterer Ausgaben wie etwa jene Bentleys gegenüber *laedit* von CU ist bloß durch oberflächliche Nivellierung mit dem folgenden *iubebo* entstanden; *terentinum* von a γ (vgl. auch Ps.-Acro, ganz konfus) ist wertlos. Umso gravierender ist das exegetische Problem, nämlich warum Horaz dem Scaeva gerade Ferentinum als ruhigen Ort emp-

¹ Zum Brief vgl. die einleuchtenden Bemerkungen Eduard FRAENKELS in seiner Horaz-Monographie 321–323 (vgl. aber auch G. WILLIAMS: *Tradition and Originality in Roman Poetry*, Oxford 1968, 14–17); zuletzt E. OLIENSIS: *Horace and the Rhetoric of Authority*, Cambridge 1998, 168–171.

² Dazu siehe z. B. O. KELLER: *Epilegomena zu Horaz 1*, Leipzig 1879, 672f. und natürlich den Apparat von Holder-Keller und anderen.

fiehlt und was seine Worte von der Beschaffenheit dieser Stadt besagen. Man hat gelegentlich vermutet, daß Ferentinum der frühere Wohnort Scaevas gewesen sei oder dieser einen Landsitz in der Nähe der Stadt gehabt habe,³ was anzunehmen völlig unnötig ist – außerdem würde die Stelle dadurch die Pointe verlieren. Andererseits kann man auch nicht behaupten, daß Ferentinum hier nur symbolisch sei wie Ulubrae oder andere Kleinstädte,⁴ denn so etwas kann man aus Horazens Worten nicht herauslesen. Gut, Horaz und andere Satiriker bedienen sich in ähnlichen Zusammenhängen des öfteren verschiedener Namen latinischer Städte, so nennt etwa Iuvenal 3, 223 die nächsten Nachbarstädte Fabrateria und Frusino; ich komme noch darauf zurück.

Zunächst ist festzustellen, daß Horaz ganz sicher die Hernikerstadt an der via Latina (die heutige via Casilina) im Sinn hat. Ein anderer Ort kommt nicht in Frage. Porfyrios *Ferentiam, hoc est in desertum oppidum* ist Nonsens,⁵ und Ps.-Acro konfus, wenn er feststellt *Terentinum* (wie auch einige Horaz-Hss.): *Oppidum Campaniae, alii municipium volunt viae Labicanae ad XLVIII lapidem, alii Ferentinum, quod in Tuscis est* (diese zweite Deutung wird von einigen modernen Exegeten geteilt), die letztgenannte Stadt hat aber nie *Ferentinum* geheißen; ihr Name war *Ferentium* (oder *Ferentis*) und sie kann hier schon aus metrischen Gründen nicht gemeint sein; andererseits entspricht die von Ps.-Acro gegebene Entfernung von 48 Meilen aus Rom fast genau den in der Tab. Peut. V gegebenen Zahlen, die insgesamt 49 Meilen betragen (dagegen sind die Angaben des Itin. Anton. Aug. 302 und 304, 7–305, 2 konfus). Es existiert noch eine dritte Ortschaft, die gelegentlich, aber sicher falsch,⁶ herangezogen worden ist, nämlich die aqua Ferentina, heiliger Quell und

³ So etwa KRÜGER im Teubnerschen Schulkommentar (mir hat die 14. Aufl. Leipzig 1900 zur Verfügung gestanden).

⁴ So etwa PRÉAUX in seinem Érasme-Kommentar (1968). Auf ähnlich undifferenzierte Weise äußern sich manche anderen Kommentatoren, z. B. DOERING (2. Aufl. 1828): „parvum et infrequens apud Hernicos oppidum“; DÜNTZER (1843): „eine damals ganz verödete Stadt“; ORELLI-BAITER (3. Aufl. 1852): „montanum atque solitarium“; SCHÜTZ (1883): „einsame Stadt im Gebiete der Herniker“; Wilkins (MacMillan-Reihe 1889): „a lonely place in the Hernican country“; KRÜGER (s. vorige Anm.): „für jede stille Landschaft überhaupt“; ROLFE (1901): „it is mentioned as a type of a quiet and obscure town“; WEGEHAUPT (1905): „als Vertreter der von der großen Welt abgeschiedenen Landstädtchen“; KIEBLING-HEINZE (4. Aufl. 1914): „die einsam gelegene Hernikerstadt, statt deren Iuvenal in ähnlicher Ausführung die nächsten Nachbarstädte Fabrateria und Frusino nennt“; SABBADINI (2. Aufl. 1935): „un luogo solitario come Gabi, Fidene, Ulubra“; MORRIS (1939): „one of the small mountain towns, selected merely as a type of a retired spot“; DILKE (2. Aufl. 1961): „it here typifies a quiet place, as Ulubrae, 11, 30“; HELM (1962): „ein an der via Latina gelegenes einsames Städtchen im Hernikerlande“; COLAMARINO-BO (2. Aufl. 1969): „città di poca importanza, una sede di campagna, da viverci senza aspirare agli onori“; vorsichtiger FEDELI (1997): „un borgo isolato e tranquillo“.

⁵ Ferentinum hatte in der Spätantike seine Bedeutung noch nicht verloren; es war u. a. Bischofssitz. Wichtiges Zentrum blieb es auch im Mittelalter.

⁶ W. B. MCDANIEL: *The Ferentinum of Horace*, TAPhA 43 (1912) 67–72 plziert Horazens Ferentinum gerade hier, doch sieht man nicht, wie diese aqua Ferentina in der Kaiserzeit überhaupt einen solchen Ort hätte vertreten können, den Horaz im Sinne gehabt hat. Ähnlich schon der Kommentar von BENNETT (New York 1901), den McDaniel anscheinend nicht kennt.

Bach am Fuße des Albanerberges, wofür Dionys den Namen Φερεντῖνον gebraucht (3, 34. 51. 4, 45. 5, 61), aber wohl irrig.⁷

Wenn nun Horaz die Hernikerstadt im Sinne hat, wie kann dann die angebliche Diskrepanz zwischen der horazischen Schilderung eines vermutlich stillen und ruhigen Städtchens und dem tatsächlichen Charakter von Ferentinum als einem nicht unbedeutenden Municipium in der frühen Kaiserzeit geklärt werden? Bevor wir aber versuchen, eine Antwort auf diese Frage zu finden, müssen wir kurz ein paar Worte zur Geschichte der Stadt verlieren, da Ferentinum in der Forschung oft als eine unbedeutende Ortschaft herumgeistert. Im Gegenteil spricht alles dafür, daß diese alte Hauptstadt der Herniker in der späteren Republik und in der Kaiserzeit weiterhin ihre Stellung als ein wichtiges Zentrum behauptete; dies legt vor allem die neue Bestandsaufnahme der erhaltenen epigraphischen Zeugnisse nahe.⁸ Wenn dies stimmt, dann fragt man sich, wie Horazens Worte zu verstehen sind. Mit den meisten Kommentatoren wird man nicht denken dürfen, daß der Dichter tatsächlich auf die unbedeutende Stellung der Stadt Bezug nimmt.⁹ Denn ihre Lage an der via Latina setzt wohl eine gewisse Kenntnis der Städte an dieser wichtigen Arterie seitens des Dichters voraus; sonst hat er – wie auch andere Dichter, die der Städte des südlichen Latiums gedenken – eine richtige Vorstellung von der Bedeutung der Ortschaften dieser Region. So erwähnt er epist. 1, 11, 30 in ähnlichem Kontext Ulubrae in den pontinischen Sümpfen: *quod petis hic est, est Ulubris, animus si te non deficit aequus*. Wo wir auch sind, und wäre es auch im elenden Ulubrae, können wir das Glück finden. Und Iuvenal 3, 223 nennt in ähnlicher Ausführung die nächsten Nachbarstädte Fabrateria und Frusino: *si potes avelli circensibus, optima Sorae aut Fabrateriae domus aut Frusinone paratur*. Iuvenal muß eine gute Kenntnis dieser Gegend gehabt haben (er ist ja in Aquinum geboren), und sowohl Fabrateria (sei es nova oder vetus) als auch Frusino waren in der Tat unbedeutende Städtchen.¹⁰

Wenn Horaz hier nicht in dichterischer Freiheit über Ferentinum spricht, müssen wir seine Worte erklären. Eine mögliche – und, wie ich glaube, eine unbefangene – Erklärung ist, daß Ferentinum nicht an der via Latina lag, denn die Straße verlief in der Ebene unterhalb der Stadt. Die *caupona* lag an der via Latina, vermutlich an der Kreuzung mit jener Straße, die zur Stadt führte, nicht in Ferentinum selbst, wo man den *strepitus rotarum* so nicht hören und folgerichtig den *pulvis* nicht spüren konn-

⁷ Ganz abseits bleibt eine Stadt gleichen Namens in Samnium (Liv. 10, 17, 9), denn sie hat die Samnitenkriege nicht überlebt. Zu den Namenformen der verschiedenen Ortschaften s. meine Bemerkungen in Suppl. It. 1 (1981) 25.

⁸ Vgl. H.S., *Le iscrizioni antiche di Ferentino. Introduzione alla problematica dell'epigrafia classica ferentinate*, RPAA 53–54 (1980–1982) 91–143.

⁹ Hier sündigen die Kommentatoren oft. Eine kleine Auswahl oben Anm. 4. Erst recht unkritisch zieht L. MÜLLER in seinem Kommentar (1893) den Titinius-Vers *Ferentinatis populus res Graecas studet* heran, der zeigen soll, daß Ferentinum „zu der Gracchen Zeit ein arges Krähwinkel gewesen sein“ müsse. Doch das einzige, worauf der Vers hinweist, ist die Verachtung, die die Römer den Griechen gegenüber hegten. Gut in diesem Punkt T. GUARDI: *Titinio e Atta, Fabula togata, i frammenti*, Milano 1985, 139f.

¹⁰ Man hat – besonders in der italienischen Lokalforschung – die Bedeutung Frusinos in der Antike oft grob übertrieben (weil Frosinone heute Provinzhauptstadt ist). Vgl. aber H.S., *Iscrizioni antiche di Ferentino e Alfonso GIORGI*, in: *Epigrafi e studi epigrafici in Finlandia* (Acta Inst. Rom. Finl. 19), Roma 1998, 150f.

te.¹¹ Der Verkehr führte also an der Stadt vorbei. Horaz, der zweifellos die via Latina gut kannte, war sich dieser Tatsache bewußt, und er konnte deswegen Ferentinum seinem jungen Freund empfehlen, ohne sich überhaupt über die geringe Bedeutung der Stadt äußern zu wollen.

Warum Horaz dem jungen Scaeva gerade Ferentinum empfiehlt, kann nur vermutet werden. Einerseits wird Ferentinum dem Reisenden einigermaßen bekannt gewesen sein, mit seinen imposanten Befestigungsanlagen, wie sie von der via Latina aus zu sehen waren. Andererseits war Ferentinum ein ruhiger Ort, fern vom Lärm der via Latina, doch nicht allzu weit entfernt (so daß man jederzeit ohne Mühe eine Reise nach Rom unternehmen konnte), zudem eine Stadt, die ein gewisses kulturelles Angebot zu bieten hatte (wir kennen z. B. ein Theater in Ferentinum). Und nicht nur Ruhe, sondern auch ein bequemes Leben war es, was Horaz dem jungen Scaeva empfehlen wollte. Dazu paßte Ferentinum wie angegossen: keine lärmende Metropole, aber auch kein elendes Örtchen, wie sich Horaz etwa Ulubrae epist. 1, 11, 30 vorstellt, sondern eine einigermaßen lebendige Munizipalstadt, wo man sowohl das Leben in Ruhe genießen als auch in bescheidener Weise unterhalten werden konnte, ohne freilich nach städtischen *honores* streben zu müssen; darum sorgte sich schon eine genügend starke lokale Nobilität. Wir wollen nicht auf das Ewigkeitsproblem des Fiktiven und Realen in Horazens Dichtung eingehen; wir stellen nur fest, daß Horaz den Namen Ferentinum hier nicht symbolisch für ein elendes Örtchen verwendet zu haben braucht, vielmehr das konkrete Beispiel einer Stadt vor Augen hatte, die abseits jeder lärmenden Hektik ein beschauliches Leben versprach.

Helsingin yliopisto
Klassillisen filologian laitos
FIN-00014 Helsinki PL4 (Vuorikatu 3A)

¹¹ Eine ähnliche Erklärung hat schon R. GELSOMINO: Ferentinum nel sistema viario romano, Roma 1986, 62f. angedeutet. Vgl. ferner M. P. MUZZIOLI: Enciclopedia Oraziana I, 1996, 496 (etwas unkritisch).

KORNÉL STEIGER

EUEDEMOS VON RHODOS UND DER PERIPATOS

In den Testimonien, die sich auf Eudemos beziehen, begegnen wir einer überraschenden Dissonanz. Eudemos – lesen wir – war der treueste *hetairos* des Aristoteles (γνησιώτατος τῶν ... ἐταίρων – Simpl., fr. 59 W), einer der beiden ausgezeichneten Nachfolger des Stagiriten (*praecipui duo*, *Theophrastus et Eudemos* – Gellius, fr. 5 W), der seinem Meister in allem nachfolgt (ὁ Εὐδήμος δὲ τῷ Ἀριστοτέλει πάντα κατακολουθῶν – Simpl., fr. 44 W), wie ihm selbst später Alexandros nachgefolgt ist (ἔοικε δὲ τῷ Εὐδήμῳ κατακολουθεῖν ὁ Ἀλέξανδρος – Simpl., fr. 32 W).

Es wird üblicherweise betont, daß Eudemos nicht einfach ein *mathétés*, sondern ein *hetairos* des Aristoteles war (z B. fr. 3; 10b; 11a; 11c, 13, 19, 20, 58, 91 usw.).

Als Exeget der philosophischen Texte geht er seinem Zeitalter weit voraus. Er gibt sehr feine Analysen über die Gedanken des Parmenides (fr. 37a; 43; 44; 45), des Melissos (fr. 39; 41; 42), des Zenon (37a; 78; 106) und des Empedokles (fr. 110), ferner erwähnt er auch Thales (fr. 144) und Demokritos (fr. 75).

Er versucht die Lehre des Platon und die des Aristoteles in Übereinstimmung zu bringen, indem er behauptet, daß sowohl die Aktualität und Potenzialität als auch das *kath' hauto* und das *kata symbebékos* zuerst von Platon gebraucht wurden, der mittels dieser Begriffe viele Aporien gelöst habe (fr. 37a).

Eudemos erkennt die richtige Struktur der *Physik* des Aristoteles (fr. 1; 6) und die Mängel der Redaktion der *Metaphysik* (fr. 3).

In der Exegese untersucht er die Intention der zu erklärenden Pragmateia (τὸν σκοπὸν τοῦ λόγου – Simpl., fr. 36), obwohl diese Handlungsweise nur bei den neuplatonischen Kommentatoren üblich geworden war.

Es ist leicht einzusehen, daß Eudemos – neben Theophrastos – der wichtigste Vertreter des frühen Peripatos gewesen sein wird, dessen Werke zwar vorübergehend in Vergessenheit geraten konnten, aber dessen Person und Lehrmeinungen ebenso kraftvoll sind wie die des Theophrastos. Es ist also eine ganz normale Erwartung, daß das Leben dieser markanten Persönlichkeit in der alexandrinischen *bios*-Literatur schon früh sehr reich hätte thematisiert werden sollen, und er selbst als erstrangige

doxographische Autorität vor uns treten sollte, sobald die Doxographie als literarische Gattung erschien.

Trotz gibt es keine Spur davon, daß irgendjemand die Biographie des Eudemos geschrieben hätte – abgesehen von einem gewissen Damas (fr. 1), dessen Werk verloren, und dessen Name im übrigen ganz unbekannt ist. Das Schweigen des Diogenes Laertios und des Suda-Lexikons bezeugt, daß Eudemos weder in der peripatetischen noch in der alexandrinischen Biographie-Literatur als bedeutende Persönlichkeit betrachtet wurde. Noch merkwürdiger ist, daß man bei Cicero kein einziges Wort über Eudemos lesen kann. Cicero ist ein Schüler des Poseidonios, und Poseidonios war in Rhodos tätig. Wie ist es möglich, daß die wissenschaftliche Aktivität des imposanten Peripatetikers von Rhodos von Cicero unbemerkt bleibt? Cicero kennt die Tätigkeit mehrerer peripatetischer Philosophen, er beruft sich auf Theophrastos, auf Hieronymos von Rhodos (Hier. fr. 8a–10e W), usw. Es ist überraschend, daß er in der Schule des Poseidonios in Rhodos nichts über den größten peripatetischen Denker von Rhodos gehört haben soll.

Neunzig Prozent der Testimonien hat sich bei Verfassern erhalten, die zu derselben Tradition, und zwar zur Kommentar-Literatur gehören. Von Alexandros bis Simplikios hören wir sehr viel über die Lehrmeinungen des Eudemos. Im Namensverzeichnis begegnet man ihm sofort auch mit dem Namen des Andronikos (fr. 1; 6). Andronikos – lesen wir bei Simplikios (fr. 6) – beruft sich, um die Struktur der Physik des Aristoteles feststellen zu können, auf einen Briefwechsel zwischen Theophrastos und Eudemos.

Es sieht so aus, als ob der *protos heurétés*, auf den wir die Bewegung der Aristoteles-Renaissance zurückführen können, Eudemos wäre. Fritz Wehrli macht folgende Bemerkung: „Daß Rhodos außer Pasikles weitere Peripatiker hervorbrachte wie Praxiphanes, Hieronymos und Andronikos, darf wohl auf E.s Wirken zurückgeführt werden“ (S. 78). Professor Gottschalk vertritt eine ähnliche Ansicht: Eudemos antizipiert die exegetischen Ergebnisse des Andronikos (S. 10).

Nun, auf Grund des bisher Gesagten versuche ich eine andere Hypothese aufzustellen, nämlich die folgende: Die Berichte über die Lehrmeinungen und über die Bedeutung des Eudemos können wohl spätere Fiktionen sein.

Die Aristoteles-Renaissance beginnt mit der Tätigkeit des Andronikos, der das Corpus Aristotelicum redigierte und vielleicht zum Teil interpretierte. Andronikos kam aus Rhodos nach Rom. Man könnte wohl die Frage aufwerfen: Was für einen Rechtsgrund hat Andronikos, der *stoisch gebildete Rhodier*, für die Redaktion und Exegese des aristotelischen Corpus? In diesem Punkt könnte die Amplifikation der Figur des Eudemos beginnen. Aristoteles hat tatsächlich einen Schüler von Rhodos gehabt, einen durchschnittlichen *mathétés*, dessen Persönlichkeit und Tätigkeit die Phantasie der Biographen nicht inspirierte. Bei Andronikos – oder im Lichte der Aktivität des Andronikos – rückt dieser durchschnittliche Schüler plötzlich zu einem mit Theophrastos gleichrangigen *hetairos* auf. Diese Fiktion ist sehr angebracht, um die Legitimität der Wirkung des Andronikos zu begründen. Eudemos, der treueste *hetairos*, der beinahe zum Nachfolger des Aristoteles gewählt wurde, kehrte nach dem

Tod seines Meisters nach Rhodos zurück und eröffnete dort seine eigene peripatetische Schule.

Die Botschaft dieser Erzählung ist eindeutig: In Rhodos war von vornherein eine echte peripatetische Tradition anwesend, die zwar in der Zwischenzeit zwischen Eudemos und Andronikos verborgen war, aber mit Andronikos wieder zum Vorschein kam.

Wenn meine Hypothese verfechtbar ist, können wir annehmen, daß die Eudemos zugeschriebenen Philosopheme nicht zum frühesten Peripatos, sondern zur Periode der Geschichte des Aristotelismus zwischen Andronikos und Alexandros gehören.

Eötvös-Loránd-Universität
Institut für Geschichte der Philosophie
H-1364 Budapest Pf. 107

IBOLYA TAR

DECEM MENSES

In bezug auf die *decem menses* scheint sowohl in den Kommentaren als auch in der einschlägigen speziellen Fachliteratur die Definition der Dauer der Schwangerschaft bzw. die Art und Weise der Zeitmessung das einzige erwähnenswerte Moment zu sein¹. Schon aufgrund der antiken Zeugnisse könnte es als sicher gelten, daß die *decem menses* die Dauer der Schwangerschaft in Mondmonaten angeben. *„Redeo ad propositum ut doceam quid Pythagoras de numero dierum ad partus pertinentium senserit. Primum, ut supra memoravi generaliter, duos esse partus omnino dixit: alterum minorem quem vocant septemestrem, qui decimo et ducesimo die post conceptionem exeat ab utero, alterum maiorem, decemestrem. Qui edatur die du-*

¹ Die Kommentare begnügen sich meistens mit der Bemerkung, daß der Ausdruck die in Mondmonaten bestimmte Dauer der Schwangerschaft bezeichnet. Die den *decem menses* gewidmeten Aufsätze trotz der Schwangerschaftsdefinition des Censorinus – meinen teils in *decem menses* einen Latinismus zu erkennen, so z.B. Ph. FABIA: *Decem menses*: REA 33 (1931) 33–40, die sagt, daß unter *decem menses* eigentlich 9 Monate verstanden werden sollen, weil die Monate am Anfang und am Ende der Zeitspanne halbe Monate seien: so machen die zwei Halbmonate mit den dazwischenliegenden 8 Monaten 9 Monate aus. Andere, wie L. HALKIN: *Le problème des « decem menses » de la 4^e Églogue de Virgile*: Les Études Class. 16 (1948) 354–379; R. WALTZ: *Ordinal et cardinal: une « règle » caduque*: REA 51 (1949) 41–53; A. OGUSE: *Decem menses*: REC 27 (1949) 60–63, meinen, daß die Kardinalzahlen anstelle der entsprechenden Ordinalzahlen gebraucht werden können, oder halten die beiden für gleichwertig. Insofern würde die Zahl 10 neun bedeuten. N. HERESCU: *Les decem menses*: REL 33 (1955) 152–165 will der Debatte ein Ende machen mit dem Hinweis, daß es auch Texte gibt, wo die Dauer der Schwangerschaft in 9 Monaten angegeben ist, das bedeutet aber sicherlich nicht 8 Monate. Die ‚*decem menses*‘ seien Mondmonate. O. NEUGEBAUER: *Decem tulerunt fastidia menses*: AJPh 84 (1963) 64–65 weist darauf hin, daß „there are three types of ‘months’ in common use: schematic months of 30 days, synodic months of about 29 ½ days length, and finally sidereal months of about 27 ½ day which represent the average interval between consecutive returns of the moon to the same fixed star“. R. SCHMITT: *Vergils decem menses und die indogermanische Anschauung von der Schwangerschaftsdauer*, in: *Studi linguistici in Onore di V. Pisani*, Brescia 1969 903–910, ist meines Wissens der letzte, der sich mit diesem Problem in einem selbstständigen Aufsatz befaßt hat, in dem er darauf hinweist, daß die Berechnung der Schwangerschaft in Mondmonaten eine aus den indogermanischen Zeiten ererbte Tradition war. S. ferner Vergil *Eclagues*, ed. by R. COLEMAN: Cambridge Un. Pr. 1977 148; S. BENKO: *Virgil's Fourth Eclogue in Christian Interpretation*, in: ANRW II 31, 1 (1980) 661; W. CLAUSEN: *A Commentary on Virgil Eclogues*, Oxford 1994, 144.

centesimo septuagesimo quarto. (Censorinus, de die nat. 11, 1–2.) Aber wollte sich Vergil mathematisch, nicht schematisch ausdrücken? Die Mehrzahl der Monatsangaben in bezug auf die Dauer der Schwangerschaft und Geburt – seien es 9 oder 10 Monate – hat einen klischeecartigen Charakter². Köves-Zulauf hat in dem minutiösen und alle Möglichkeiten erwägenden Kapitel³ seiner Monographie „Römische Geburtsriten“ nicht nur das Problem der *decem menses*, sondern auch das der *fastidia* untersucht. Er stellt fest, daß „*fastidia* als allgemeine Bezeichnung der mit einer Geburt verbundenen Beschwerden eine Prägung Vergils ist“ und „*fastidia* ein Phänomen ist, das grundsätzlich mit dem Geburtsvorgang in seiner weitesten Ausdehnung d.h. bis zum Ende der Lochien, verbunden ist ... Wenn daher auch Vergil von *decem menses* spricht und diese mit den *fastidia* koppelt, so definiert auch er dadurch das numerische Klischee als eine Zahl von Monaten, die mit den *fastidia* gleich lange dauern, d.h. bis zum Ende der Lochien“⁴. Das Lachen des Kindes verrät also nicht seine göttliche Natur, sondern ist eben ein Beweis dafür, daß es sich um ein Menschenkind handelt, das jedoch aus diesem Dasein zum Himmel aufsteigen kann.⁵

Aber warum ist es für Vergil wichtig, an einer so betonten Stelle wie am Schluß des Gedichtes einen ganzen Vers den *fastidia matris* zu widmen? Eine Erklärung wurde im vorangehenden Vers gefunden: *incipi parve puer risu cognoscere matrem*. Die Mutter hat durch ihre Beschwerden verdient, daß ihr Kind ihr zulächelt⁶. In den vorangehenden Teilen herrscht eine andere Perspektive, hier konzentriert sich der Blick des Dichters auf die familiäre Innigkeit, die sich in den letzten 2 Versen wieder zu einem Bild von größerer Dimension umwandelt: Das Kind kann durch das Lachen erreichen, bzw. das Lachen ist eine Bedingung dafür, in den Kreis der Götter aufgenommen zu werden.⁷ Menschliche und göttliche Sphäre stehen also

² HERESCU: o.c. 163; R. SCHMITT: o.c. 910.

³ „*Risu cognoscere materem*“ in: Th. KÖVES-ZULAUF: Römische Geburtsriten. Zetemata 87. München 1990 289–329.

⁴ KÖVES-ZULAUF: o.c. 300–302.

⁵ S. KÖVES-ZULAUF: o.c. 308 ff. und die dort bezogene Fachliteratur.

⁶ Servius ad ecl. 4,61: *si riseris, abstulerint decem menses matri tuae longa fastidia*. Psychologisch interpretieren die Stelle R. C. SEATON: Virgil, Ecl. 4,60–63: CR 7 (1893) 199–200 („she needs cheering for she has suffered ten long months“); G. STÉGEN: Étude sur cinq Bucoliques de Virgile. Namur 1955, 73 („... une risette ... suffira à effacer le souvenir des longs dégouts endurés“); K. KERÉNYI: Vergil und Hölderlin, in: Wege zu Vergil, hrsg. v. H. OPPERMAN. Darmsadt 1976, 333 („deine Mutter für die lange Schwangerschaft zu trösten“). Für die Fachliteratur über das menschliche oder göttliche Wesen des Kindes soll auf die Bibliographie von W. W. BRIGGS Jr. in ANRW II 31,2 (1981) 1265–1357 und auf KÖVES-ZULAUF o.c. 308 Anm. 449, 450 hingewiesen werden.

⁷ Aus literarischem und rhetorischem Bedenken stimme ich denen zu, die v. 62 als Lachen des Kindes interpretieren. R. D. WILLIAMS: Virgil Eclogues 4,60–63: CPh 71 (1976) 119–121 hat treffend formuliert: „This triple repetitions (*mater, incipi, parve puer* – erg. Verf.) make the meaning stilistically so clear that not even the scribal corruption can conceal it. We should read: *qui non risere parenti*.“ Der Streit um den v. 62 scheint trotzdem nicht beendet, die andere Lesart wird immer wieder aufgegriffen, wie z.B. bei W. KRAUS: Vergils vierte Ekloge: Ein kritisches Hypomnema, in: ANRW 31/1. 632–637: Berlin–New York 1980. Hier wird auch die betreffende Fachliteratur eingehend besprochen. KÖVES-ZULAUF läßt den Text unverändert: *qui non risere parentes* und argumentiert mit sprachlichen Parallelen (o.c. 290–291), außerdem hält er es auch aus inhaltlichen Gründen für zwingend, daß es um das Lachen des Kindes geht.

nebeneinander, wie auch in den Versen 4–10. Durch den Schluß wird ein Rahmen geschaffen.

Es gibt mehrere strukturierende Prinzipien in der 4. Ekloge, das am öftesten angewendete basiert auf die Numerologie⁸. Köves-Zulauf verweist, ausgehend von numerologischen Überlegungen, auch auf Weiteres: „Der Epilog mit der inhaltlichen Aussage über die Halbierung der nachgeburtlichen Tessarakontas durch das Lachen hat selbst die Form eines halbierten strukturellen Grundelements.“ Der aus 4 Zeilen bestehende Epilog ergibt mit den 3 Zeilen des Proömiums eine Einheit von 7 Zeilen, die andererseits das Grundelement des Aufbaus der ganzen Ekloge ist.⁹

Neben der Strukturierung durch das siebenzeilige Grundelement werden Teile aufeinander bezogen, wie vv. 11–17 und 60–63, obwohl es hier einen grundsätzlichen Unterschied gibt: Im ersten Teil werden futuristische Verbformen gebraucht, im zweiten gnomische Perfekte. Andererseits geht es im Epilog nicht mehr um die Geburt im engen Sinne, sondern um die Realisierung der Hoffnungen durch die früher erwähnten Heldentaten.

Es wird betont, daß sich dieser Abschluß, der den Charakter eines Wiegenliedes hat, in Sprache und Stil vom eigentlichen Gedicht unterscheidet und strukturell mit dem Proömium (*humiles myrica*) korrespondiert.¹⁰ Vielmehr geht es um Entsprechungen zwischen vv. 11–17 und vv. 46–52.

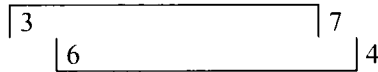
Die Verse 60–63 haben ihre Parallelen in vv. 4–10, wie schon früher angedeutet wurde. Dadurch ergibt sich eine interessante Rahmenkonstruktion, überprüfen wir nämlich die vorangehenden Einheiten: Durch vv. 1–3 und vv. 53–59, die auch

⁸ R. C. KUKULA: Römische Säkularpoesie. Leipzig-Berlin 1911, 67 schreibt über „den latenten Einfluß religiöser Zahlensymbolik“; die Einheit von sieben Versen bildet das Grundelement des Aufbaus der ganzen Ekloge: KUKULA: o.c. 51, F. BOLL: Kleine Schriften zur Sternkunde des Altertums. Leipzig 1950, 333 ff.; WEBER: Das Prophet und sein Gott. Beihefte zum alten Orient, 3. Leipzig 1925, 25; G. BRAKMAN: Ad Vergilii eclogam quartam: Mnemosyne s. 2, 54 (1926) 11; H. DRAHEIM: Der Aufbau der vierten Ekloge: PhW 47 (1927) 1167 8; G. ERDMANN: Die Vorgeschichten des Lukas- und Matthäusevangeliums und Vergils vierte Ekloge. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, N.F. 30. Heft. Göttingen 1932, 75 f.; J. LOFT: Vergils 4. Ekloge: C&M 5 (1942) 8 f.; J. PERRET: Virgile. Paris 1952, 21; G. STÉGEN: o.c. 76 f.; K. BÜCHNER: RE s.v. P. Vergilius Maro (1955) 182; H. WAGENVOORT: Studies in Roman Literature, Culture and Religion. Leiden 1956 (=1929) 23; E. DUCKWORTH: Structural Patterns and Proportions in Vergils Aeneid. Michigan 1962, 21 f.; J.-G. PRÉAUX: Constatations sur la composition de la 4^e bucolique de Virgile: RBPh 41 (1963) 70, Anm. 1; KERÉNYI: l.c. 329, 332; H. HOMMEL: Vergils „messianisches“ Gedicht, in: Wege zu Vergil, hrsg. V. H. OPPERMAN. Darmstadt 1976, 376 f.; E. A. SCHMIDT: Poetische Reflexion. München 1972, 161; E. COLEIRO: An Introduction to Vergil's Bucolics. Amsterdam 1979, 248 ff.; J. VAN SICKLE: Reading Vergil's Eclogues, ANRW II 31,1 (1980) 584; J. NEAUJEU, REL 60 (1982) 214; R. G. AUSTIN: Virgil and the Sibyl, CQ 21 (1927) 104 f., teilt die 7-er Einheit auf 2 Teile auf.

⁹ KÖVES-ZULAUF: o.c. 298.

¹⁰ Über den Wiegenlied-Charakter s. SEATON: o.c. 200; W. W. FOWLER: Observations on the Fourth Eclogue of Virgil: HSPH 14 (1903) 26, 28; KUKULA: o.c. 66, Anm. 1; J. S. PHILLIMORE: Some *crucis* in Virgil reconsidered: CR 30 (1916) 149 f.; D. R. STUART: On Vergil Eclogue 4. 60–63: CPh 16 (1921) 210; J. CARCOPINO: Mystère de la 4^e eclogue. Paris ²1943, 93; N. I. HERESCU: Le souvenir d' une berceuse dans la 4.^{ème} églogue de Virgile: Orpheus 4 (1957) 125 ff.; Th. BIRT: Vergil Bucol. 4,62: *qui non risere parentes*: BPhW 38 (1918) No. 8, 190 192; A. KURFESS: Zu Vergil, Buc. 4, 62: BPhW 38 (1918) No. 31/2, 760; STUART: o. c. 210 f.; ERDMANN: o. c. 71, 118; H. J. ROSE: Vergil, Eclogue 4. 62–3, again: CR 41 (1927) 60; J. LOFT: Vergils 4. Ekloge: C&M 5 (1942) 12; KRAUS: o.c. 627; COLEIRO: o.c. 248; KÖVES-ZULAUF: o.c. 296.

aufeinander bezogen werden können, entsteht eine zweifache, sich umarmende chiasische Rahmenkonstruktion, in der die zusammen gehörenden Teile je 10 Zeilen ausmachen: 3 + 7, 6 + 4.



In der ersten zehnzeiligen Einheit tritt der Dichter hervor: Am Anfang mit dem Musenanruf, in dem die Musen der Bukolik angeredet werden (das Adjektiv Sicelides macht es eindeutig) und der Wunsch geäußert wird, des Konsuls würdige Gegenstände (*silvae*) zu singen, und zwar – es versteht sich von selbst – mit der Hilfe der Musen. Vergil kündigt hier also seinen Wunsch an, Bukolisches, aber zugleich etwas Erhabeneres zu schreiben. Es geht zugleich um eine Huldigung des Pollio, das neue Zeitalter beginnt ja unter seinem Konsulat. Wie der zweite Teil dieser Einheit zeigt, wird das des Konsuls würdige Thema noch mit dem des Besingens der Leistungen des Kindes ergänzt. Das alles wird aber von Vergil durchaus als bukolische Dichtung gewertet (hier möchte ich darauf hinweisen, daß ein wichtiger Punkt vieler moderner Eklogeninterpretationen die Würdigung der bukolischen Färbung ist, die trotz des erhabenen Stoffes das Gedicht durchdringt), wobei er, wenn er das vollbringen kann, an dichterischem Niveau jeden übertrifft, der in der bukolischen Welt die höchste Qualität, die Verkörperung des besten Dichtens, vertritt.¹¹ Das wäre also sowohl thematisch als auch poetisch eine des Konsuls würdige dichterische Leistung, zugleich eine bukolische, wie es die Heranziehung von Gestalten, die mit der bukolischen Dichtung in engem Zusammenhang stehen, betont.

In der anderen Rahmeneinheit wird die Aufeinanderbeziehung durch das Nebeneinander von Göttlichem und Menschlichem hergestellt. In den letzten 4 Versen sind die Proportionen zwischen diesen zwei Sphären ausgeglichen, je 2 Verse sind der menschlichen und der göttlichen Welt gewidmet, und die Verknüpfung von den beiden wird mit dem wiederholten Anruf an das Kind im v. 62 vollgebracht. In vv. 4–10 sind die zwei Welten ineinander verwoben, da die *Saturnia regna* sich ja auf der Erde, in der menschlichen Welt erfüllen, *Lucina* und *Apollo* werden auch in bezug auf die Menschenwelt erwähnt. Eng genommen ist nur eine Zeile dem Kind selbst gewidmet, den Folgen seiner Geburt schon 3 Zeilen. Auf das Kind gerichtet sind auch die vorangehenden 4, die Prophezeiung des neuen Zeitalters, das mit der Geburt des Kindes im engen Zusammenhang steht.

Was ist es noch, wodurch die Aufeinanderbezogenheit von vv. 4–10 und vv. 60–63 – wenn auch nicht so sichtbar – betont wird? Ich stelle wieder die Frage: Warum nimmt der Bezug auf die 10 Monate lang dauernden Beschwerden der Mutter einen so wichtigen Platz ein?

¹¹ Es ist hier überflüssig, daran zu denken wie es z.B. KRAUS: o.c. 632 tut –, daß Orpheus und Linus andere Gattungen vertreten: Im Eklogenbuch steht Orpheus betont für die höchste Qualität der Dichtung, aber in der geschlossenen Welt der Bukolik bedeutet es spezifisch die bukolische Dichtung. Linus ist auch fest in der bukolischen Welt verankert, s. ecl. 6, 67: ... *Linus ... divino carmine pastor*. Nach E. A. SCHMIDT (Poetische Reflexion, 166 f.) sind Orpheus, Linus und Pan Symbolgestalten für größte dichterische Leistung. In bezug auf Orpheus urteilt er später anders: Orpheus wird übertroffen (Bukolische Leidenschaft. Frankfurt/M. Bern-New York 1987, 207).

Die Verse 4–10 sind vielleicht die meist interpretierte Partie der 4. Ekloge. Fast jeder Ausdruck wurde einzeln behandelt, vieles wurde auch über das Kind geschrieben. Hier gibt es zwei Hauptgruppen: a.) Das Kind wird historisch¹² oder b.) als umfassender, symbolischer oder allegorischer Begriff¹³ interpretiert. Es gibt keinen Zweifel darüber, daß Vergil aus mannigfachem Gedankengut geschöpft hat.¹⁴

Das 'Cumacum carmen' weist auf sibyllinische Weissagung hin und wird wohl nicht mehr mit Hesiod in Zusammenhang gebracht. Radkes diesbezügliche Ansichten¹⁵ wurden mehrmals überzeugend widerlegt.¹⁶ Die ultima aetas ist Vergils Text nach eindeutig das von der Sibylle angekündigte letzte Zeitalter. Vergil hat sich hier höchstwahrscheinlich nicht auf die offiziellen, sondern auf die in großer Zahl umkreisenden nicht-offiziellen sibyllinischen Weissagungen bezogen, die aus orientalischem Gedankengut, aus der persischen oder chaldäischen Zyklik oder aus der stoischen Apokatastasis oder eben dem hellenistischen Aion-Glauben schöpfen konnten. In den erhaltenen jüdisch-christlichen Oracula Sibyllina wird mehrmals über ein zehntes Zeitalter geschrieben.¹⁷ Aufgrund dieser Einteilung der Oracula Sibyllina kann die ultima aetas das zehnte Zeitalter bedeuten.

Obwohl die vergilsche Satzstruktur das letzte Zeitalter eng mit der sibyllinischen Weissagung verknüpft, wurde auch eine historisch datierbare etruskische Prophetie, die des haruspex Volcatius (Volcanius) in die Interpretationen einbezogen. Volcatius hat ebenfalls den Anbruch des zehnten saeculum amgekündigt, u. z. aufgrund der Erscheinung des sidus Iulium im Juli 44.¹⁸ Unsere Quelle dafür ist der

¹² Diese Ansichten gehen auf antike Kommentare und Zeugnisse zurück. Hier möchte ich nur eine Stelle aus Macrobius heranziehen: *cum loqueretur (Vergilius) de filio Pollionis, id quod ad principem suum spectaret, adiecit* (Sat. 3, 7, 1). Auf Macrobius hat K. PRÜMM: Das Prophetenamt der Sibyllen in kirchlicher Literatur mit besonderer Berücksichtigung der Deutung der 4. Ekloge Vergils: Scholastik 4 (1929) 54–77, 221–246, 498–533, zurückgegriffen. Wenn die historische Existenz des Kindes überhaupt erwogen wird, scheint diese, die zwei Möglichkeiten verknüpfende Ansicht am meisten ausgeglichen zu sein. Fachlit. über die Frage s. bei BRIGGS: o.c. 1313 ff.; KÖVES-ZULAUF: o.c. 323⁵³³.

¹³ Diese Gruppe zerfällt auch auf mehrere Untergruppen. Gruppierung und Fachlit. s. bei BRIGGS: o.c. 1315 f.; KÖVES-ZULAUF: o.c. 324. Zu den wenigen, die im Kind den Repräsentanten des goldenen Zeitalters sehen, gesellt sich M. MANSON: L' enfant et l' âge d' or. La IV^e eglogue de Virgile, in: Présence de Virgile. Actes du Colloque 1976. Paris 1978, 49–62.

¹⁴ Neulich hat M. PETRINI: The child and the Hero. Ann Arbor 1997, 120, folgende Quellen aufgezeigt: v. 4: Sibyllenweissagung, v. 5: Die große stoische Periode mit den etruskischen saecula verknüpft, v. 6: Die literarischen Zeitalter des Hesiod und Arat, v. 10: Eventuell orphische Zeitalter.

¹⁵ G. RADKE: Vergils Cumacum carmen: Gymn. 66 (1959) 217–246.

¹⁶ B. GATZ: Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Darstellungen. Spudasmata XVI. Hildesheim 1967, 87–90; D. FEHLING: Ultima aetas et novus ordo (Verg. Ecl. 4.4 sqq.), in: Monumentum Chilonense (Festschr. F. E. Burck), hrsg. v. E. LEFÈVRE. Amsterdam 1975, 296–310. Fehling sagt, daß bei Vergil das Cumacum carmen Zitat eines sibyllinischen Terminus sei und durchaus als aurea aetas und initium novi ordinis verstanden werden könnte. S. noch A. WLOSOK: 'Cumacum carmen' (Verg., Ecl. 4.4), in: Forma futuri, Studi in onore del Cardinale M. PELLEGRINO, Torino 1975 693–711 = A. W., Kleine Schriften, hrsg. v. E. Heck u. E. A. SCHMIDT. Heidelberg 1990, 302–319.

¹⁷ S. Or. Sib. II 15 ff. Ein eschatologisches Schema von 10 Geschlechtern wird in Or. Sib. IV 48–86 ausgeführt. Diese Orakel sind ungefähr um die Zeit des zweiten Triumvirats entstanden.

¹⁸ Volcatius/Volcanius wurde als einer der unmittelbaren Vorgänger Vergils betrachtet. Aus der reichlichen Fachliteratur sollen nur einige angeführt werden: H. WAGENVORST: Virgil's fourth eclogue and the Sidus Iulium, in: Studies in roman Lit. I 29; I. TRENCSENYI-WALDAPFEL: Vergils Hirtenmuse, in: Untersuchungen zur Religionsgeschichte. Budapest 1966 347–383; I. HAHN: Zur Interpretation der

Servius-Kommentar zu ecl. 9, 46: „... *Sed Vulcatius aruspex in contione dixit cometem esse, qui significaret exitum noni saeculi et ingressum decimi* ...“ Vergil soll diese Prophetie gekannt haben und so müssen wir in vv. 4–5 neben der sibyllinischen auch den Einfluß dieser Wahrsagung sehen. Servius erläutert die ultima aetas ebenfalls im Sinne der etruskischen eschatologischen Theorie: „... *Solem ultimum, id est decimum voluit* ...“ Dennoch, einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen dem decimum saeculum des Volcatius und der ultima aetas Vergils anzunehmen, wäre falsch¹⁹, weil der Komet in den Vorstellungen der Etrusker und Römer im allgemeinen etwas Unheilbringendes bedeutete. Aber, wie I. Hahn²⁰ darauf hingewiesen hat, „Augustus, der das Vulcatius-Orakel in seinen Erinnerungen ‚de vita sua‘ zwei Jahrzehnte später noch der Erwägung würdigte, deutete schon das ursprüngliche Volcatius-Orakel im Sinne der zurückkehrenden goldenen Zeit.“²¹ Diese Deutung muß im Kreis des Octavian bald nach der Ermordung Caesars spürbar anwesend gewesen sein.

Die zehn saecula sind also sowohl in der sibyllinischen als auch in der etruskischen Prophezeiung präsent, die Wirkung der etruskischen Vorstellung über die große Einheit von den zehn saecula ist im Ausdruck Vergils „magnus ... saeculorum ... ordo“ spürbar. Darauf folgt die Deutung der Qualität der ultima aetas und der großen Ordnung der saecula: Das ist das goldene Zeitalter, im engen Zusammenhang mit der Geburt eines Kindes. Das ist das Menschenkind am Ende der Ekloge, nach zehn Monate langen Beschwerden der Mutter mit seinem Lächeln sein Menschensein ankündigend²², aus dem Himmel kommend (v. 7), da die Seele der Menschen vom Himmel hinuntersteigt.

Diese 10 Monate sind eine Anspielung auf die 10 saecula, deren Zahl zwar unerwähnt bleibt, aber 1./ aufgrund der dahinterliegenden Vorstellungen kann es als sicher gelten, daß der magnus saeculorum ordo aus 10 saecula besteht, 2./ die Aufeinanderbezogenheit von vv. 4–10 und vv. 60–63 machen das auch wahrscheinlich. Die Antwort auf unsere zweimal gestellte Frage besteht aber nicht darin, daß Vergil mit dieser Anspielung auf die Gleichheit der Zahl der menses und saecula hinweisen wollte. Vielmehr hatte er vor mit dieser Anspielung und mit der Darstellung von göttlicher und menschlicher Präsenz in beiden Teilen vermeiden, daß die Zeitgenossen in der Gestalt des Kindes eine konkrete historische Persönlichkeit suchen. Wie so oft in den Eklogen, hat Vergil die Lösung auch hier 'schwebend' gehalten.²³

Universität Szeged
Institut für Klassische Philologie
H-6722 Szeged, Egyetem u. 2.

Volcatius-Prophetie: AAI Hung. 16 (1968) 239–246; I. M. LeM DU QUESNAY: Vergil's fourth eclogue: Papers of the Liverpool Latin Seminar, 1976, 25–100 (s. 39–42).

¹⁹ S. I. TRENCSENYI-WALDAFEL: o.c. 379, 539⁴²; I. HAHN: o.c.

²⁰ o.c. 244–5.

²¹ E. MALCOVATI: Imp. Caesaris Augusti Operum fragmenta⁴, XXVI ff., 84 ff.

²² S. KÖVES-ZULAUF: o.c. I.c.

²³ Diese Gedankenführung sollte ein kleiner, gegenüber den früheren Interpretationen aus anderen Prämissen ausgehender Beitrag sein zum Beweis der nicht historischen Existenz des Kindes.

Diese Arbeit wurde durch das OTKA-Projekt TO 22489 gefördert.

CSABA TÖTTÖSSY

DEVELOPMENT OF THE *ACTIO PERFECTA* IN LATIN*

The aim of the present work is to discuss the active forms of the *actio perfecta* of the Latin language and the development of these forms. I would also like to present my views regarding the various forms and developments of the *perfectum* (including the reduplicated and the one formed with an *-s-*), but I would also like to review the individual forms of the *actio perfecta* (including the three tenses of the indicative, the two forms of the conjunctive and the *infinitivus perfectus*). In addition I would also like to present the views on the *actio imperfecta activi* and *passivi* acceptable to me. My reason for doing so is to clarify certain relations, but also to give a brief overview of Latin conjugation system besides trying to present my own research. In other words, I would like to fit my perceived results into a coherent picture.

At first I would like to give the following summary concerning the forms of the *actio imperfecta activi* and their development.

In Latin there are significant simplifications and alterations as contrasted to the Indo-European system of verbs as represented by Sanskrit and Ancient Greek. The 1st, 2nd and 4th conjugations mainly, though not exclusively, contain verbs of a nominal, substantival origin (denominatives). These conjugations are traditionally distinguished according to the vowels preceding the basically identical endings. These vowels are mostly the results of the contraction of different suffixes added to the stem. The *-ā*-stem first conjugation would be comparable to the *imperfectum* of τιμάω > τιμῶ, the *-ē*-stem second conjugation to the *imperfectum* of ποιέω > ποιῶ, the long *-i*-stem verbs of the fourth conjugation are separated from the short *-i*-stem verbs of the third, which third conjugation also contains the *-u*-stem verbs in addition to the consonantal stems. The quantity of consonantal stem verbs surpasses by far that of the *-i*- and especially *-u*-stem verbs belonging to the third conjugation. The conjugation of the latter is in no way different from that of the consonantal stem

* In the present article Latin and Indo-European grammatical terminology will be used in its Latin and Anglicised form instead of the traditional English forms, i.e. *indicativus* and *coniunctivus* for indicative and subjunctive, *praesens imperfectum* for the present, *praeteritum imperfectum* for the imperfect, *praesens perfectum* for the perfect, *praeteritum perfectum* for the pluperfect.

verbs. Consonantal stem verbs of the third conjugation are, on the other hand, mainly not denominatives, which together with their ending in consonants is a major cause of their – especially seemingly – major difference from the other three conjugations, while at the same time the third conjugation had its effect on the development of the fourth one. These four conjugations may be considered to be variants of the first Indo-European chief conjugation, whereas the verbs regarded as having an ‘irregular’ conjugation by grammar textbooks are mainly remnants of the second Indo-European chief conjugation, though the verbs of this second chief conjugation have mostly been ‘simplified’ in Latin into the first chief conjugation and mainly into the third conjugation within it.

In the *praesens imperfectum indicativi* form of the 3rd conjugation the similarity with the first chief conjugation of the Greek verbal system is apparent. In the case of the consonantal stem verbs the first person singular is formed with *-ō* and in the further forms personal endings similar to the Greek ones are added to the thematic imperfect stem containing the former *-o-/e-* imperfect forming suffix. This *-e-* present in the formation of the imperfect stem, however, changes to *-i-* in the further forms in Latin (as these vowels are in non-initial open syllables) and therefore instead of the *-o-* imperfect formative suffix used in the first person plural an *-i-* thematic vowel is to be found. In the second and third persons singular and the last syllable of the **-etes* ending of the second person plural the *e > i* change takes place in the word-final syllable before a consonant from the end of the third century B.C. onwards, thus the forms **-e-s > -i-s*, **-e-t > -i-t* and **-tes > -tis* are used, as these **-e-s* were in word-final syllables. The word final change *-os > -us* (**-o-mos > -i-mus*) happens in the first person plural, too, just as in the declinations in classical Latin. The *-o-* in the original ending **-o-nti* of the third person plural changes to *-u-* in a closed syllable both in word-final and middle positions and word-final *-i* is lost. The most important change in Latin is that the final *-i-s* of the personal endings of the Indo-European always disappear, thus in Latin endings identical with the so-called ‘secondary’ endings are found in the present too, which, however, have become identical with the secondary endings by the loss of the word-final *-i* of the primary endings.

The present forms of the first and second conjugations are similar to the ones mentioned above, but they are even simpler. The (*-o- / -e-*) *thema* merges with the long vowels of these conjugations and then it is only followed by the mentioned personal endings (*-s*, *-t*, etc.). The vowel, which had become long through contractions can be found shortened before the long *-ō* of the first person singular in the second conjugation as *-e-*. The three long vowels (*ā*, *ē*, *ī*) have become shortened with time before the word-final endings *-t* and *-nt*. The short *-i-* in the imperfect of the *-i-* stem verbs of the third conjugation and the long *-ī-* in that of the fourth one are preserved before the usual personal endings, thus before the *-ō* of the first person singular and the *-u-* of the third person plural as well. It should also be noted that all the conjugations contain non-denominative verbs only showing a verbal stem (i.e. deverbals), which, however, preserve the characteristics of the conjugation (except for *do*

which preserves its short *-a-* – developed during the course of time – in all its imperfect forms).¹

The loss of the word final *-i* of the personal endings, which was a characteristic of present forms in Indo-European, had most important consequences. This way there ceased to be a difference between ‘primary’ present endings and ‘secondary’ past endings not containing a word final *-i*², which, apart from the augment (also not used in Latin), was the means of differentiation between present and past forms.³ As a result of this the Latin language had to ‘invent’ new ways of expressing the past tense. The solution to the problem was the periphrastic method, which proved to be so good that the circumstances of its creation are not that evident. The *-nt-* formative suffix of the *participium imperfectum activi* is added to the verbal stem (e.g. *laudā-*) and this was further supplemented with the Indo-European verb *bhu-* (meaning ‘to become something’). The aspiration of the *bh-* in this verb is lost, but *-b-* remains unchanged in the word, though *-u-* is lost before the following vowel together with the *-nt-* preceding the *-b-*. The endings already known from the *praesens* are added with the formative suffix *-ā-* of the injunctive to the form *laudāb-* formed this way. As the ending *-ō* is characteristic of the present, here the first person singular is formed by adding *-m* to *-bā*.⁴ The consonantal stem verbs of the third conjugation form their *participium imperfectum* with *-nt* > *-ent* and therefore the sound *-e-* (of the *-ent*) lengthened to *-ē-* after the loss of *-nt-* before the past formative suffix *-b-a-*, can also be found, and it is present in the *-i-* and (after some time) in the *-ī-* stem *imperfectum*. This *-e-* is thus present not only in the case of consonantal verbs.

In the case of the *futurum* the situation is similar (as regards the 1st and 2nd conjugation and earlier the 4th⁵ conjugation as well): the formative conjunctive suffix short *-o-/-e-*⁶ used in the second Indo-European chief conjugation is added to the *-bhu-* suffix in the earlier described manner and this – naturally after having become *-i-* – will have the same form after the *-b-* with the personal endings as the present endings after the *leg-* form of the third conjugation, so the third person plural will be *-bunt* and the first person singular will also end in *-ō*.⁷

¹ The form *duint* (optative 3rd person plural) for example shows how much change the forms of this verb had to undergo in Latin to fit into the first conjugation (at least as verbs with a short *-a-* stem).

² The difference is only apparent through the primary ending *-o* and the secondary one *-m* in Latin.

³ As in Latin there are significant changes, ‘weakenings’ in non-initial syllables, the better preservation of the first syllable of the verb made it convenient to refrain from using an augment.

⁴ This *-ā-* is shortened not only before *-nt* and word final *-t* but also before word final *-m*.

⁵ Earlier the denominative origin of the verbs in this conjugation was clear as well, but with time the difference between the *-i* and *-ī* was felt to be a minor one, which brought about the assimilation of the forms of verbs that belong into these classes.

⁶ Nobody has ever suggested this, but I find it plausible that this is just a *praesens indicativi* form of the word ‘to become’, and that it this form only acquires the value of a *futurum* through the meaning ‘I become the one who praises’ (*laudābō*) of the compound form.

⁷ I support the view proposed by KRETSCHMER (P. KRETSCHMER: Das mit *-b-* gebildete lateinische Futurum und Imperfectum. *Glotta* 17, 1929, 46ff), with the difference that – somewhat taking further his views – I believe that this form is not the result of a periphrastic formation with two components, as he thought, starting from the form *amans fo*, but that the compound form was used from the very beginning (and of course also the stem form of the participle in such a case), i.e. *ama-nt-bhū-o* > *amābō* and *leg-ent-bhū-am* > *legēbam*.

This formative suffix *-bhu-* might in reality have come into use earlier in the case of the *futurum* as in the formation of the *praeteritum*. I believe that this *-bhu-* was only used with the denominative verbs of the 1st, 2nd and 4th conjugations, thus in the case of the non-denominative verbs of the third conjugation this future formation with the help of *-bhu-* was not in use. The solution to expressing future in the third conjugation was the addition of the formative suffix of the conjunctive from the first Indo-European chief conjugation to the verbal stem (*leg-ē-s*, ... *ē-mus*, ... *ē-nt*) and also in the first and third persons plural *-ē-* was used as a formative suffix of the conjunctive instead of *-ō-*. The *-ō-* could not be used in the first person singular in this future originating from the conjunctive, as this person would not have been different from the present form that was an important distinction for the language. Differentiating between the forms of the *futurum* and the *praesens imperfectum coniunctivi* was not so important. Therefore the ending *-am* (which came into use in the *praeteritum* after some time) was used as a personal ending for the first person singular of the *futurum* as well, just as in the *praesens imperfectum coniunctivi*.

When it came to the formation of the *praeteritum* (perhaps at a later date), this formal differentiation between the denominative verbs of the 1st, 2nd and 4th conjugations and the deverbial verbs of the third conjugation⁸ was no longer apparent. On the basis of this I myself consider it highly probable that this way of forming the *futurum* (i.e. using a *-bhu-* component) came into use earlier than the forming of the *praeteritum* in this same manner. When forming the *futurum* Latin still differentiated between denominative verbs and those of the third conjugation, therefore verbs of the 3rd conjugation did not use the periphrastic *-bhu-*, but upon forming the *praeteritum* periphrastically the language did not make this distinction that had earlier seemed to be so important.

When forming the so-called *praeteritum imperfectum coniunctivi*, in my view the formative desiderative suffix *-s-* (which changed to *-r-* in an intervocalic position) was added to the form used in the *actio imperfecta* (*laudā-*, *monē-*, *caed-*, *capi-*, *audī-*) and to this form the endings of the first main conjugation with the formative suffix of the *coniunctivus* used in Latin (that is the formative suffix is *-ē-* all through the conjugation with the usual personal endings *-m*, *-s*, *-t*, *-mus* (<*mos), *-tis* (<*tes), *-nt* (<*nti)) were also added. Thus Latin uses the forms **laudā-s-ēm* > *laudārem*, etc.

In the case of the remnants of the *praesens imperfectum coniunctivi* of the second chief conjugation in Latin formation with the optative formative suffix *-ī-* was also in use (cf. the forms *sim* (<*siēm), etc. and the forms *velim*, etc.). This type of formation starting with the *-i-* could not be used in the case of the imperfect stems ending in a vowel or even in *-i-* or *-ī-*. Therefore a different way of forming the *praesens imperfectum coniunctivi* of the four conjugations of the first chief conjugation had to be implemented. In the second, third and fourth conjugations the usual per-

⁸ I have to admit that I have been using the distinction between the existence and way of formation of deverbial and denominative verbs in my work as a university professor, and I did do so even before becoming acquainted with RIX's outstanding work. It has been natural for me to make this distinction as I teach Sanskrit as well and it is obvious there. (H. RIX: Zur Entstehung des lateinischen Perfektparadigmas. *Latein und Indogermanisch. Akten des Kolloquiums der Indogermanischen Gesellschaft, Salzburg, 23-26. September 1986*. Hg. von O. PANAGL · T. KRISCH, Innsbruck, 1992.)

sonal endings were added to the above-mentioned imperfect stem not through an optative formative suffix, but through the injunctive formative infix *-ā-* (*mone-am*, *caed-am*, *cupi-am*, *audi-am*). As this infix *-ā-* would result a stem identical with the one used in the first conjugation (*laudā-*), there the formation of the *praesens imperfectum coniunctivi* is performed by using a formative suffix of the conjunctive, the *-ē-* (which is not used in this conjugation to form the future anyhow, but used in forming the *futurum* of the third and fourth conjugations), though in my view one would expect an optative form here, in the first chief conjugation as well. Thus the *laudā+ē*+personal endings (by way of $\bar{a} + \bar{e} = \bar{e}$) yield the forms *laudem*, *laudēs*, etc. (This way of forming with the *-ē-* could not have been used in the second conjugation because of the change *mone+ē-*, while in the third and fourth conjugations it had already been used for the *futurum*).

The formation of the *participium imperfectum* has been touched upon earlier. In the first and second conjugations the *-e-* belonging to the imperfect stem is merged into *-ā-* and *-ē-* respectively before the suffix *-nt-*. In the third conjugation this formative suffix is added to the consonantal stems in the form *-nt-* > *-ent-* and the *-e-* of the latter one appears in the third and fourth conjugations not only in consonantal stems (e.g. **leg-ent-bam* > *leg-ē-bam*), but also after *-i-* and *-ī-* in the forms *cupiē-bam*, and after some time in *audiēbam*.

I discussed the *infinitivus imperfectus* in my earlier works.⁹ An *-s-* nominal suffix is added to the forms ending in *-ā-*, *-ē-*, *-i-*, *-ī-* that were used as an imperfect stem and the ending *-e* is derived from an *-i* of the locative. The above-mentioned formative suffix *-si* > *-re* is added to the suffix of the imperfect stem (**-o-/*-e-* > *-ē-*) used in the *praesens imperfectum indicativi* of consonantal stem verbs in the third conjugation (as in the above mentioned vowel-stem verbs the form preceding this *-re* is constructed this way).

Before discussing the *perfectum* forms I would like to note that the endings here are (almost completely) identical with those of the imperfect forms, while, at the same time the difference arises in the endings in the *imperfectum passivi* as a usually complementary personal ending is added to the active forms there.¹⁰ Hereafter I would like to discuss the different ways of forming the *perfectum* in Latin.

⁹ Cs. TÖTTÖSSY: The Development of the Greek and Latin acc. and nom. cum inf. *Ann. Univ. Bud. Sectio Classica* 2, 1974, 9ff., *id.*: A görög és a latin infinitivusos szerkezetek (Greek and Latin Infinitival Structures). *Ant. Tan.* 22, 1975, 13ff.

¹⁰ The *imperfectum* of (medio-)passive forms had an interesting development. The formation of the different tenses and moods is identical with that of the active forms, it is only the ending that indicates that the form is of the medium voice. The characteristic use of *-r-* in the medium voice might be more widespread in other languages as well, but the ending *-ēre* of the 3rd person plural (as used in the *praesens perfectum indicativi activi*) definitely contains this *-r-*. In Latin this *-r-* is present in almost all the forms, regardless of the fact that it could only be used as a formative suffix of the medium voice or that it had been used already by way of the transformation *-s-* > *-r-* (2nd person singular). The forms *-tur* and *-ntur* contain the secondary medium voice Indo-European formative suffixes *-to* and *-nto* of the *prae-teritum medii* together with the *-r-* formative suffix of the medium voice in Latin (taking into account the change *-o-* > *-u-* in the word final syllable). The ending *-r* of the 1st person (which is added to the ending *-ō*) also contains the above-mentioned *-r-* that replaced an *-m* that was there in the 1st person of the active voice. Despite certain doubts I believe that the ending *-mini* in the 2nd person plural is equivalent to the participle form *-μεν-οι*³ following which the appropriate forms of *sum* were omitted in Latin as it is clear

1. The formation of the usual Indo-European *perfectum*: a) reduplication and b) the use of specific personal endings. Naturally we have a large number of examples to this in the case of the (non-denominative) verbs of the third conjugation. It is clear that only verbal stems could be reduplicated (but denominative verbs could not).

In Latin reduplication of verbs caused a major difficulty too. If the verb was preceded by a preverb, either only the vowel of the reduplication was lost (e.g. *ret-tulī*) or the whole of the reduplication was dropped and lost (e.g. *occīdo*, 3, *occīdī*, *occīsum*) because of the weakening or other change in the reduplication (which is not the word initial syllable any more) which are usual in non-initial syllables. Thus all the verbs belong to this group that have lost their reduplication only in a compound or (partly because of the frequent compounds) in every situation and the ones that did not start their perfect with a reduplication due to their starting in a vowel. These verbs starting in a vowel were not reduplicated, but had their own appropriate way of forming a perfect (at some point in time).

2. For many verbs the Indo-European aorist has been used as an active perfect or, more precisely, their weak aorist, and of that only the one formed with an *-s-*. (As a matter of fact this way of formation could not be used for denominative verbs either.) These are the so-called *-s-perfects* that were actually *-s-aorists*. (Interestingly it is this aorist form that explains why Latin *praesens perfectum* has a perfect meaning as well as an aorist meaning whatever the way of formation.)

from the formative suffixes preceding them, even without these forms of *sum*, what forms these actually are. The form preceding *-minī* shows it clearly the 2nd person plural of what tense and mood this rigid form (equivalent to a plural masculine nominative) indicates. In Greek periphrastic formation with the help of the participle formative suffix *-μεν-οι*¹ is used in the 3rd person plural of the medio-passive voice, but in Greek the periphrastic use of the forms *εἰσ(ι)ν* and *ἦσαν* is necessary, while in Latin the form preceding *-minī* makes such usage superfluous. Only its use in the 2nd person plural of the imperative is unclear, as this form is identical with the one in the indicative, but the function of the form *-minī* is clear from the sentence in this case as well. However here there is no need to classify the word final *-ī* as a dative ending having dative functions.

The development of the ending *-ris* in the 2nd person singular is most interesting. In the extant, though rarely used form, e.g. *uta-rus*, the Latin version of the formative suffix *-σθ-* is present, to which the ending *-s*, characteristic of the 2nd person singular of the active voice was added immediately and the change *-ro-s > -rus* could take place immediately, too. The situation is different in the case of *-ris*. The word final *-s* was not added to it immediately and at first only the change *-so > -re* could take place. When, in turn, the ending *-s* was added to it, the change *-re + s > -ris* took place as a matter of rule. (In the *praesens imperfectum indicativi passivi* the form *-ris* is used exclusively, while in other forms the ending *-re* is also in use.)

Before turning to the discussion of perfect forms I shall mention the following forms not belonging to the *perfectum*. The forms *capso*, *faxo* (*praes. indic.*) and *ausim*, *faxim* (really optative forms!) are active Latinised forms of the Greek future, which, for some time, could well substitute the *coniugatio periphrastica instantis* (also developed during the course of time) with a future value (see Cs. TÖTTÖSSY: *Origins and Development of the Forms of the Latin Future Active Infinitive and Participle. Acta Ant. Hung.* 38, 1998, 253ff, especially p. 254). These forms (*faxō*, etc.), however, were so alien to Latin that after some time under the influence of the *perfectum* that developed from the *-s-aorist* these were believed to be perfect forms. As long as the use of these forms for expressing the future was necessary in Latin (mainly in comedies) rhotacism could be avoided with the 'witty trick' of using the form *-ss-* (*servassō*, *servassim*, *cupessere*). As a matter of fact these forms originally had nothing to do either with the *actio perfecta* or the aorist in Latin as they existed in the future *actio* in Greek.

3. The major problem is caused by the bulk of verbs which were denominatives, and so the majority of the verbs in the first, second and fourth conjugations. These could not be reduplicated, as they were not verbal stems, and not even the -s-aorist could be formed out of them. A witty solution remained and was formed: the formative suffix of the Indo-European *participium perfectum activi* was added to these, which in turn was not used when forming the participles. In Indo-European the strong form of this suffix is *-vēs- and the weaker form is *-ves- (and the weakest form is *-us-). (The Sanskrit equivalents of these are -vāms-, -vas- (-vat-), -us-.) It is these that I see employed in this form of the perfect. Though it could be stated on the basis of the Sanskrit as well, that the *perfectum* in the beginning only had its *praesens perfectum indicativi* form in Latin too (and what is more, the situation was the same in Greek as well), before turning to this *praesens perfectum* form I shall discuss the different perfect forms developed during the course of time, in the formation of which this very suffix played a major role in my view as this suffix created the possibility for the development of the other forms.

The -ves- formative suffix, which was originally that of the *participium perfectum activi*, was added to the stem in the formation of the *praeteritum perfectum indicativi*, and to this stem thus become perfect were added the endings -am, -ās, etc. also used in *praeteritum imperfectum indicativi*. The -e- of -ves- in a non-word-initial but open syllable changes to -i-, which in turn changes to -e- before -r- which is the result of -s- becoming -r- in an intervocalic position, thus the forms *laudā-ves-am > *laudā-vis-am > laudā-ver-am, etc. are produced.

The *futurum perfectum indicativi* is also formed on the analogy of the laudābō-type *futurum imperfectum indicativi*: *laudā-ves-ō > *laudā-vis-ō > laudā-ver-ō, -is, etc. and the endings are also identical with the endings in laudā-b-ō, laudā-b-is, etc. The third person plural of this *futurum imperfectum indicativi* however, is laudāverint and not laudāvērunt, as the latter would result an almost identical form with the earlier developed laudā-vēr-unt and the differentiation of these two forms (i.e. laudā-vērunt and laudāverint) is important for the language.

In forming the *praesens perfectum coniunctivi* there is no hindrance as to the use of the formative suffix of the optative, which is in use in the second chief conjugation in Latin (*sim, velim*), but could not be used in the first chief conjugation. Thus the form *laudā-ves-ī-m > *laudā-vis-ī-m > laudā-ver-i-m is produced.

The formation of the *praeteritum perfectum coniunctivi* is done (identically with the imperfect) through -s-ē-m, etc., that is through formative suffixes of the desiderative (-s-) and the conjunctive (-ē-), so these are added to the perfect stem formed with the help of the formative suffix of the *participium perfectum*.

In this case, however, -ves- occurs in a closed syllable, therefore one would expect a *laudā-ves-s-em form instead of the form laudā-vis-s-em, which is actually used, but also in the *infinitivus perfectus* the form laudā-vis-se is found and not *laudā-ves-se. These forms might have occurred later in time, definitely following the development of the *praesens perfectum indicativi*, but, in any case, it was not the fact that the participle formative suffix -ves- should be preserved in a closed syllable that plays the decisive role here, but the analogous effect of the other forms contain-

ing *-er-*, the linguistic consciousness that wherever there is an *-e-* preceding an *-r-* there if the *-r-* reconverts into an *-s-*, there is usually an *-i-* originally before the *-s-*, as in the case of *cinis*, *cineris*, etc. for example. In my opinion here we can observe such a phenomenon based on analogy in connection with the appearance of the *-iss-* forms. The preservation of *-vis-* forms might also be explained by their being fixed in the *praesens perfectum indicativi*. Finally all the endings are again identical with those in the *praeteritum imperfectum coniunctivi* in the case of the form *laudā-vis-em*, which is identical with the ending of **laudā-s-em* though the rhotacised form of the latter becomes *laudā-r-em*. The endings in *laudā-r-e* < **laudā-s-i* are also identical with the ones in **laudā-vis-s-i* > *laudā-vis-s-e*, where, as in the *imperfectum*, *-s-* is a nominal suffix and *-e-* is changed from the locative *-i-* to *-e-* at the end of the word.

4. This *-ves-* formative suffix discussed above usually stands after a long vowel and in that case both the long vowel and the *-v-* are present. If however, *-ues-* was added to a short vowel then the *-uī* *perfectum* is formed, as in *monuī* for example.

Thus the perfect forms in *-uī* only differ this much from the ones that are formed with *-vī*. The fact that an important element of the formation, *-v-* is not visible in this form had its effect on the next way of formation, while the use of the formative suffix *-v-* extended to the formation of the perfect of non-denominative, real verbs as well, e.g. *sprevī*, etc.

5. As the *-v-* is not present in the above discussed *-uī* form, the speakers, the users of the language thought that *-v-* or *-u-* is only part and formative suffix in the perfect of a few verbs, as the *-s-* in *scrīp-s-ī*, and therefore they thought that only the part of the word following this *-v-* or *-u-* should be added to perfect stem forms like *cēp-*, *ēg-*, etc.

This way the formation of the *perfectum* in all its forms is done with the part of the formative suffix of the perfect that stands after the *-v-* and there is no sign of formative suffixes of the *-is-* or *-sis-* aorist (*scrīp-sis-sem*) being present here as it had been widely held earlier. As to the stems *cecīd-* and *scrīps-* only *-eram*, *-erō*, *-erim*, *-issem* should be added, so similarly to *cecīd-* and *scrīps-* in Latin *laudāv-* and *monu-* were believed to be the perfect stems and the *-v-* in them but a formative suffix of the *perfectum* (similarly to the *-s-* in *scrīpsī* which is a formative suffix of the *perfectum* derived from the aorist) and speakers did not realise the truth that a verbal stem is to be seen here (*laudā-* or *sprē-*) and to this the formative endings of the perfect are added: *-veram*, *-verō*, *-verim*, *-vissem*. Thus the *-v-* and the *-u-* in linguistic consciousness have become formative suffixes of the perfect, just as *-s-* and reduplication merely made the form perfective and it was believed that *-eram*, *-erō*, *-erim* and *-issem* are in themselves formative suffixes of the given tense and mood in the *perfectum* and therefore these endings were added to stems formed by reduplication as *cecīd-* and to those formed as an aorist like *scrīps-*.

In sum: I put those perfects into the fifth class of the formation of the *perfectum* which are not formed either by reduplication, or with the aorist suffix *-s-*, but are formed without the *-v-* of the formative suffix *-ves-* or its remnant the *-u-*. Naturally this is not a precise way of categorisation, as in the case of the verbs compounded with preverbs non-reduplicated forms should also be classified into my first

class, while into this fifth class the perfect forms with a strong aorist formation (i.e. without an *-s-*) may also fit in, just as the perfect forms without reduplication (e.g. *vīdī*) and maybe even verbs starting in a vowel, even if their perfective formation starting in a vowel is equivalent to reduplication (e.g. *ēgi*).

It is natural that formation with *-*vēs-/-*ves-* (my third and fourth classes above) is that of denominative verbs, but that was not so clear for speakers of Latin as for modern scholarship, as during the course of time denominative verbs acquired just as good a *perfectum* as the ones derived from real verbal stems. Moreover, all the forms were produced in the *perfectum* that were existing tenses and moods in the *imperfectum*. The formative suffix was even less clear in its full form (*-*ves-*) as sometimes in the verbs of the fifth class above, the *-v-/u-* is present already in the stem (as in *vovī*), but the scholarly view that this latter case is the basis for the perfect forms *-vī*, *-veram*, etc. containing a *-v-*, does not reflect the actual situation, in my view, and contains the wrong notion.

Due to the lack of space I do not wish to discuss this fifth way of forming the *perfectum* making further subdivisions. The formative elements of the *imperfectum* are lost as a matter of fact (*-n-*, *-sc-*, etc.) and there are other changes (usually weakenings) as well, which in time result in seemingly 'longer' forms as in the *imperfectum*, but the actual case is the contrary (e.g. imperfect stem: *sper-n-*, perfect stem: *sprē-*, but this *sprē-* < **spř-*).

In those cases, however, when the perfect stem is formed in such a way that it ends in long *ē*, *ā*, *ī*, *ō*, then following these long vowels the *perfectum* is formed by way of the suffix *-ves-* under the influence of the similar forms of denominative verbs preceding the formative suffix of the *perfectum*. After some time the feeling that the formative suffix – added originally to denominative verbs – here follows deverbal stems, is lost in language, e.g.: *sternō* – *strāvī*, *pāscō* – *pāvī*, *cernō* – *crēvī*, *terō* – *trīvī*, *nōscō* – *nōvī*, etc.

Having discussed the different ways of forming the *perfectum* as well as the individual forms of the *perfectum* (apart from the *praesens perfectum indicativi*), I would like to clarify that in forming the perfect forms with a brilliant simple solution Latin uses the imperfect endings for the appropriate perfect form:

<i>praet. impf. ind.:</i>	<i>laudā-</i>	<i>-b-</i>	} <i>-am</i> , <i>-ās</i> , etc.	as in the case of <i>*es-</i> > <i>er-am</i> , etc.
<i>praet. perf. ind.:</i>	<i>laudā-</i>	<i>-ver-</i>		
<i>fut. impf. ind.:</i>	<i>laudā-</i>	<i>-b-</i>	} <i>-ō</i> , <i>-is</i> , etc. <i>-unt</i>	as in the case of <i>*es-</i> > <i>er-o</i> , etc.
<i>fut. perf. ind.:</i>	<i>laudā-</i>	<i>-ver-</i>		
<i>praes. impf. coni.:</i>	<i>vel-</i>		} <i>-im</i> , <i>-is</i> , ... <i>-int</i>	as in the case of <i>s-im</i> , ... <i>sint</i>
<i>praes. perf. coni.:</i>	<i>laudā-</i>	<i>-ver-</i>		
<i>praet. impf. coni.:</i>	<i>laudā-</i>	<i>-r-</i>	< <i>*-s-em</i> , <i>-ēs</i> , etc.	as in the case of <i>es-sem</i> , ... <i>essent</i>
<i>praet. perf. coni.:</i>	<i>laudā-</i>	<i>-vis-</i>		
<i>inf. impf. act.:</i>	<i>laudā-</i>	<i>-r-</i>	< <i>*-s-e</i> < <i>*-i</i>	as in the case of the infinitive <i>es-s-e</i>
<i>inf. perf. act.:</i>	<i>laudā-</i>	<i>-vis-</i>		

I shall now turn to the discussion of the forms of *praesens perfectum indicativi*. The special middle perfect endings *-ī*, *-tī* and *-ēre* are remnants of the former *perfectum* of deverbial verbs, just as the endings *-t*, *-mus*, *-tis* and *-unt* and the above mentioned participle formative suffix *-vēr-* – at first used only for denominative verbs – are those of the former *perfectum* of denominative verbs. In Latin there used to be some difference between the verbs and earlier developed forms that went back to bare verbal stems and preserved Indo-European elements, and the ones that also developed in time in the case of the denominative verbs as well, and which were formed with the formative suffix *-ves-* (originally of the participle), but finally we see the merging of the two in the present form of the perfect. (All through the forms discussed so far the formative suffix *-ves-* was used, or at least a part of it, which originally was only used for forming the *perfectum* of denominative verbs.)

The oldest perfect forms used with verbs with a real verbal stem: the original endings and the ones that were preserved later on as well:

perfectum stem + **ai* > *-ei* > *-ī*

perfectum stem + **tai* > *-tī*

perfectum stem + **ei* and with time *-ei-t* too and

finally > *-it* and from the secondary endings *-ed* as well

perfectum stem + **ǝ* + ? > *-i* + ?

perfectum stem + **ǝ* + ? > *-i* + ?

perfectum stem + **?* > *-ēre*

The endings **-ai* and **-ei* are of middle voice origin, as well as the third person plural ending *-ēre* used later on as well (of which the form *stet-erai* may be a fore-runner) and there is a mixture of active and medium elements in the ending *-tai* > *-tī*. In the first person plural *-i* is visible in Sanskrit as well (c.g. *bu-budh-i-mahe*) as a continuation of the Indo-European status, *-ǝ-* and that is why I suppose the existence of it in Latin as well and this *-ǝ-* is present in Sanskrit in the second person plural too. Probably all of the *praesens perfectum indicativi activi* forms were created with the help of medium endings in Latin, so in the case of deverbial verbs not only the above form, but also the first and second persons plural. The reason for Latin expressing the (medio-)passive *perfectum* periphrastically (and it is done so in all the perfect forms) is exactly this *perfectum* that had already used the medium in the active voice.

In the case of denominative verbs, however, the formative suffix *-ves-/vēs-* was used for the formation of *praesens perfectum indicativi*. I shall refrain from supposing forms for which I have no basis extant in writing. The early use of this formative suffix is made evident by the third person plural form *-vēr-unt*. In the plural nominative of the Sanskrit participle the strongest form of the stem *-vēs-/ves-* is used, therefore this form goes back to a *-vēs-unt* form. This formative suffix is also contained by the forms *-vistī* and *-vistis*, which shows that at a certain period of time all the *praesens perfectum* of denominative verbs was formed with the formative suffix *-vēs-/ves-* the traces of which are shown by *-v-* alone in the forms *-vī*, *-vit*, *-vimus* and by *-u-* in verbs like *domo*. In *-vistis* the form **-ves-tis* should be present in

a closed syllable. From the ending *-unt* in *-vērunt* it may be deduced that the personal endings were linked to *-vis-* by an *-i-* in the other forms as well, similarly to the present of the third conjugation, so before rhotacism the form *laudā-vis-i-mus* prevailed. The form *-vis-* that is preserved and very much fixed here is the cause of the preservation of *-vis-* in the form *-vissem*, too. I also suppose that the development of the *praesens perfectum indicativi* preceded rhotacism and therefore used the form (with an open syllable) *-vis-* and thence *-vis-i-mus* and that is why this *-vis-* is preserved and it continued to be used before the endings *-tī* and *-tis* even after the loss of the *-i-* and the formative suffix was not transformed to *-ves-*, but due to rhotacism this change is present in the ending *-verunt*. Had these forms been rhotacised the form *-ver-i-tis* would have come into existence that could not have been differentiated from the form in *praesens perfectum coniunctivi*, but the unification of the two ways of formation of the *perfectum* (the one for deverbals and for denominative verbs) is a longer process that started early on.

The form *-vis-tī* is most interesting, as the most diverse elements are united in it: 1, the formative suffix of the *perfectum* of denominative verbs, 2, *-t-* from the formation of the active perfect, and 3, the *-tī-* from the medium voice way of formation. The perfect form of denominative verbs in the earliest times might have been **-vis-im* (?), **-vis-is*, **-vis-it*, **-vis-i-mus*, **-vis-i-tis*, **-vēs-unt* and these forms contaminated the *perfectum* forms of deverbals derivable from the Indo-European. It is during the course of this contamination that certain forms preserved *-vis-* (maybe as a remnant of the former **-vis-i-tis*), some have *-vēr-* while others preserved more of the characteristics of a deverbals perfect, although *-v-* and *-u-* from the denominative way of formation might be preserved in the latter case as well. From the separate preservation of *-v-* and *-is/-ēr-* scholarly studies have deduced that these two never belonged together, I myself on the other hand see in the above that they did belong together and that is exactly what I intended to prove in the present article.

Eötvös Loránd University
Faculty of Humanities
H-1364 Budapest P.O. Box 107

ZSUZSANNA VÁRHELYI

JEWS IN CIVIC LIFE UNDER THE ROMAN EMPIRE*

One of the most important new aspects of our understanding of Diaspora Judaism is the growing evidence for the open, outward-looking character of local communities. Jews living in various cities of the ancient Mediterranean have been shown not only to be open to proselytes and God-fearers, but also to represent themselves towards the outside world in terms conceived from a Hellenized or, to a lesser extent, Romanized point of view.¹ With regard to the religious history of the Empire, of particular interest are the wider social integrative processes that affected such representations, those which offered Jews a self-identification comparable to other, pagan members of society. In this paper, I intend to reevaluate some of the evidence commonly cited to prove the openness of Jewish communities in this wider frame of reference in order to analyze the differences between group and individual interests and particularly the role of social differences in the integration of Jews into pagan society in the early Empire.

First, a cautionary word on the sources. Relevant evidence showing to what extent Jews participated in pagan civic life is generally harder to find than that of Jewish community activities. Both the literary and epigraphic evidence emphasizes the image of Diaspora Judaism concentrated in large groups at various cities in the Mediterranean: in Rome and Ostia, and in the cities of Cyrenaica, Egypt, Syria, Asia Minor, the Black Sea and Cyprus.² The sources tend to show us individual Jews

* This paper was presented at the Association of Ancient Historians' Annual Meeting in New York on May 9, 1999. I would like to thank William V. Harris for his continuing support, and Greg Woolf for his helpful comments given after the presentation of the paper. A good recent introduction on the subject with bibliography is J. M. G. BARCLAY: *Jews in the Mediterranean Diaspora*. Edinburgh 1996. I received the new, third volume of *The Cambridge History of Judaism* (edited by W. HORBURY, W. D. DAVIES and J. STURDY, Cambridge 1999), that covers the period up to AD 70 with an up-to-date bibliography, at the time of this paper going to print. All dates are AD unless marked otherwise.

¹ For the first point, see most recently L. H. FELDMAN: *Jew and gentile in the ancient world: attitudes and interactions from Alexander to Justinian*. Princeton 1993; for the latter: T. RAJAK D. NOY: *Archisynagogoi: Office, title and social status in the Greco-Jewish synagogue*, *JRS* 83, 1993, 75–93.

² The best collection of sources in English now is: M. WILLIAMS: *The Jews among the Greeks and the Romans: a diasporan sourcebook*. Baltimore 1998.

mainly in relation or with reference to their Jewish communities. This, of course, can partly be explained by the fact that otherwise unidentified Jews with usual Graeco-Roman names cannot be distinguished in pagan epigraphic records. But the apparent silence of our sources about individual Jews has an important consequence for our understanding: namely, there is a tendency to see Jewish participation in civic life almost exclusively as a group integration process.

The most helpful arguments on Jewish communities as groups that provide parallel alternatives to pagan society were made by Tessa Rajak.³ As she argues, while Jews were becoming part of wider civic structures, for example through receiving benefactions from non-Jews, they appropriated the civic values associated with such institutions within their community only selectively, so far as those did not run against their own community priorities. Thus only a few Jewish euergetic inscriptions accorded pagan honors, like statues, shields, or crowns to Jewish benefactors, and within the internal reference group of the community, those who made donations tended to minimize their individual role.

At the same time, the role of such wealthy benefactors within the Jewish communities was obviously immense. Note, for example, that it is characteristic of these communities that the leadership is not in the hand of religious experts, but patrons, who are willing contributors to community expenses. In fact, as it was established for the heads of local communities, the *archisynagogoi* in geographical areas as far away from each other as Ostia and Jerusalem, benefactions were a criterion of primary importance in the selection of leaders.⁴ Indeed, so much so, that in the second and third centuries these leaders could even be non-Jews. In the first century their importance can also be indirectly followed in the historically less reliable Acts. Here we see the local *archisynagogoi* at the time of Paul's visit to Pisidian Antioch as the primary decision making group in theological matters within the Jewish community as well as an influential voice among the city elite with regard to Paul's visit.⁵ As Philo and Josephus both attest, at times of conflict in Alexandria, it was the community elite who was called to negotiate.⁶

The representation of these main patrons in Hellenized civic terms as *archisynagogoi* or *archons* must have been a major factor in facilitating interaction with the rest of pagan society. However, little attention is usually given to the fact that the main beneficiaries of such titles were the individuals, who held them, that is the social elite of the communities. The special representation of these leading figures in the Jewish community furthered primarily their integration into civic life.

That members of the local Jewish elite in certain respects shared more with the elites of their cities than with the rest of their local Jewish communities seems reasonable. Their centrally located property can be only infrequently traced in literary record, and archaeologically has not ever been fully successful; but we do have some scattered record, for example the reference in Malalas claiming that under Didius

³ See most explicitly: The Jewish community and its boundaries, in: J. LIEU–J. NORTH–T. RAJAK (eds): *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*. London, New York 1992, 9–28.

⁴ *op.cit.* n. 2.

⁵ *Acta Apost.* 13.14–5; 13.50.

⁶ Philo, *Leg.* 76: οἱ ἀρχόντες; Josephus, *BJ* 2.493: οἱ γνώριμοι.

Julianus the Antiochian wrestling house, the Plethrion, was built on land that belonged earlier to a city official, Asabinos, a Jew – near the Kaisarion.⁷ Asabinos probably also dedicated a synagogue in the city, and had he not sold but donated his real estate to the civic project, we would have evidence for a Jewish benefactor of synagogues actually expanding his euergetism towards non-Jews. As is, no such record has been discovered, but there is, though limited, evidence for Jewish benefactions for pagan civic purposes: probably the most conspicuous among them is a honorary inscription by the city of Athens to Queen Berenike, the daughter of Agrippa I in the first century – on unspecified, but clearly not exclusively Jewish-oriented benefactions.⁸ These epigraphic records are scarce and also often obscure: e.g. an inscription from Smyrna is a rare example of some sort of contribution by an intriguing group, “the former Jews” to a civic project.⁹ But on the level of the local elite such benefactions are quite likely to have existed and were probably also expected: forced civic liturgies from Jews already made it to the list of complaints given to Agrippa during his visit to Ionia in 15 BC.¹⁰

The Jewish elite also took on significant civic positions in the cities of the Diaspora: and the list of the Jewish city officials that we know by name spans through the first four centuries of the Empire, from Elazar the 1st-century nomophylax from Cyrene to all the Jewish councillors known from 3rd- or 4th-century Sardis.¹¹ These Jews must have been expected to participate quite intrinsically in civic life, including not only euergetistic benefactions, but probably more, for example theatre participation and gymnasium membership. At least through their civic presence, these elite members of the Jewish community had to share some of the values associated with the pagan institutions of civic life.

If we accept that the appropriation of Graeco-Roman civic values is a valid measure of Romanization, as Greg Woolf claims in his recent book, *Becoming Roman*, some more interesting consequences emerge.¹² I believe that his comparison of the integration of the Gallic aristocrats and Josephus on a scale of such value appropriation is also worth testing on the Diaspora elite: the leading members of these Jewish communities arguably shared some of the cultural patterns with other provincial elites of the Empire.¹³ Arguably, given the available evidence, we can get a better insight into the inherent problems of such cultural appropriation among Diaspora Jews than among Gauls. The following test cases all come from times of crisis, when, as Woolf argues, the elites in both Gaul and Judaea were forced to choose between their original and Roman civic identities.

⁷ *Chronographia* 290=PG 97 col.440; Syrian Antioch, AD 190.

⁸ IG II/III 3449; Athens, late 1st c. AD.

⁹ CIJ II 742: οἱ ποτε Ἰουδαῖοι; Smyrna AD124.

¹⁰ Josephus, *JA* 16.27–8; Ionia, 15 BC.

¹¹ CJZC 8, 1–9; Cyrene, AD 59–61; CIJ 12, 751a(7), Sardis, 3rd/4th c. AD.

¹² *Becoming Roman: the origins of provincial civilization in Gaul*. Cambridge 1998.

¹³ As Professor Woolf reminded me, S. L. DYSON (*Native revolts in the Roman Empire*, *Historia* 20, 1971, 239–74) and M. D. GOODMAN (*The Ruling Class of Judaea. The origins of the Jewish revolt against Rome*. Oxford 1987) already laid down important arguments with regard to the comparison of the Gallic and Jewish revolts.

The Jewish Revolt of 66 provides lots of obvious parallels for the kind of social conflict that can be traced behind the movement started by a Boian commoner in Gaul in 68, described in Tacitus' *Histories* (2.61). The evidence for Judaea was collected and analyzed by Peter Brunt over twenty years ago.¹⁴ But what seems to have been given less notice is that Josephus also provides a Diasporan example for the Jewish elite taking the Roman side in a conflict situation involving poor Jews in Book 7 of the *Bellum Judaicum* (437–442). The location is Cyrene, in 73; Jonathan, identified as a poor weaver, launched a religiously oriented movement among the poorer Jews, leading them out into the desert. The movement had escaped notice until, according to Josephus, the wealthy Jewish elite reported it to the governor of the Lybian Pentapolis, most probably L. Valerius Catullus Messalinus, a famous *delator*. The Roman military easily overpowered the unarmed crowd, probably about two thousand in number (cf. Josephus, *Vita* 424–5). In an interesting turn of events the captured Jonathan denounced as his accomplices the wealthiest (πλουσιώτατοι *BJ* 7.442) of the Jews, and among them, as the *Vita* reveals (423–4), Josephus himself. The terms used clearly emphasize the social lines along which the conflict crystallized. At a time of such danger, when their property and position could be attacked, members of the Jewish elite could take sides with the Romans against their Jewish community members. Their denunciation of Jonathan's movement parallels reports from Judaea and from elsewhere in the first-century Empire, where provincial elites happened to side with the Romans against their own peoples. At times of such conflicts group and individual strategies towards the ruling power ran contrary to each other for these provincial elites, whether they were in their original homeland or in a Diaspora situation. Josephus' social status as well as personal involvement are clear markers of his position in this conflict; he does not feel the need to look for excuses for the reaction of the Jewish elite.

However, some of the evidence further complicates this picture. First, Josephus does tend to apologize for his role in various conflicts elsewhere in his work. Moreover, as Seth Schwartz suggested, the two descriptions involving those who are identified as the Sicarii in Cyrene and Alexandria in Book 7 of the *Bellum Judaicum* were published some 20 years after the first 6 and a half books, in the mid-90s and, more importantly, written from a different perspective on the war.¹⁵ And, the very designation *Sicarii* and the emphasis on the social conflict, at least in Cyrene, seems as a one-sided interpretation of a movement, that also had important religious elements in it.¹⁶

Conflicts of a different sort in the Jewish Diaspora are much more often narrated in the *Bellum Judaicum*. For example during the Jewish War in Antioch, a member of the local elite, Antiochus, whose father was the *archon* of the Jews in the city, reported to the assembly a plot including his own father and other Jews, planning to burn the city at night (*BJ* 7.46–47). The internal division of the Jews here is different from that in Cyrene: we have a member of the Jewish elite reporting a

¹⁴ Josephus on social conflicts in Roman Judaea, *Klio* 59, 1977, 149–153.

¹⁵ The composition and publication of Josephus' 'Bellum Judaicum' Book 7, *HTR* 79, 1986, 373–86.

¹⁶ Note the promised σημεία καὶ φάσματα in *BJ* 7.438.

possible revolt of Jews including the elite to the Antiochian civic community. Josephus' interpretation of the events is clear from what follows: “Ἀντίοχος δὲ προσεπέ-
τεινε τὴν ὀργήν, περὶ μὲν τῆς αὐτοῦ μεταβολῆς καὶ τοῦ μεμνησκέσθαι τὰ τῶν Ἰουδαίων
ἔθνη τεκμήριον ἐμπαρέχειν οἰόμενος τὸ ἐπιθύειν ὥσπερ νόμος ἐστὶ τοῖς Ἑλλη-
σιν ἐκέλευσε δὲ καὶ τοὺς ἄλλους τὸ αὐτὸ ποιεῖν ἀναγκάζειν.” (Antiochus further
stretched his anger; as, thinking to prove his *conversion*, and his hatred of Jewish
customs by sacrificing in the way of the Greeks, he urged that the others should be
forced to do the same, *BJ* 7.50). Those who refused were all killed and Antiochus
ended up even abolishing the sabbath. In this particular conflict emperor Titus him-
self ended up defending the Jewish rights in the city. But what is even more interest-
ing is that in his actions Antiochus is shown not only to oppose certain Jews in
Antioch, but in fact Judaism itself, endangering the whole religious community, and
leading eventually to a serious ritual hindrance. A conflict – a political plot, even if
probably fake, reported to the civic authorities – is turned by Josephus into a case of
religious conflict, an antagonism that forces all the major parties involved to recon-
sider their position, and even more importantly to reconsider the religious status of
the denunciator. Whatever original motivation led Antiochus is interpreted here as
religious apostasy in the Jewish community, as religious conversion, *metabole*, leav-
ing Judaism. This is a very different interpretation of the events from the social con-
flict reading of the Sicarii revolt in Cyrene in the later section of Book 7.

In the first century such an elite division in religious terms, I argue, is a more
typical case scenario for Jewish conflicts in the Diaspora than the elite – commoner
social conflict. The attitudes behind it can be traced back at least to the insecurely
dated first-century BC or AD pseudepigraphic document, the Third Book of Maccabees.
In 2.30–33, the Alexandrian Jewish author narrates a similar conflict in his city,
placing it back fictionally to the time of Ptolemy Philopator. Here all Jews are threat-
ened by the king to lose their civic status *and* the practice of their religion unless they
sacrifice to Dionysus; those who refuse are to be registered and branded with the em-
blem of the god. Ptolemy does offer a way out for the few, “Ἐὰν δὲ τινες ἐξ αὐτῶν
προαιρῶνται ἐν τοῖς κατὰ τὰς τελετὰς μεμνημένοις ἀναστρέφεσθαι, τούτους ἰσοπολί-
τας Ἀλεξανδρεῦσιν εἶναι”, (“But if any of them choose to join those who have been
initiated into the mysteries, they will have equal citizenship with the Alexandrians”).
Ptolemy is clearly trying to divide the community along *religious* lines, even though
a possible social axis becomes immediately clear from those who react to it first:
“Ἐνιοὶ μὲν οὖν ἐπιπολαίως τὰς τῆς πόλεως εὐσεβείας ἐπιβάθρας στυγοῦντες εὐχερῶς
ἑαυτοὺς ἐδίδοσαν ὡς μεγάλης τινὸς κοινωνήσοντες εὐκλείας ἀπὸ τῆς ἐσομένης τῷ
βασιλεῖ συναναστροφῆς”, (“However, some people, clearly detesting the steps neces-
sary to maintain the *religion* of the city, readily gave themselves up, in order to share
the *good reputation* stemming from their future association with the king”). For some
members of the elite, who intended to associate themselves with the king, giving up
their standing proved more difficult than giving up belonging to their Jewish group.
In the Third Book of Maccabees, the “majority” (πλειῆστοι) of the Jews, among them
clearly the wealthy, tried to bribe their way out from the situation. In what is a good
example of the problem of ethnic and religious categories at hand, the members of

the community identified as not parting from their *religious* piety (εὐσεβεία), detested those who sided with Ptolemy and cast them out as enemies of the Jewish *ethnos* (πολέμιοι τοῦ ἔθνους).

This radical rejection of the elite collaborators in religious and ethnic terms appears to foreshadow the attitude of the rabbinic sources, that tend to draw solid lines around the Jewish community in its interactions with Imperial power. In a mid-second-century story from the Babylonian Talmud, Meilah 17a, R. Reuben gets a special hair-cut to infiltrate the Roman council in order to change anti-Jewish decrees: and the success of his argument is based on the premise that the pagans would allow the Jews to have Sabbath exactly because and only if it causes their community harm (by loss of revenue from work on that day). According to this logic, civic elites were unlikely to favor or support Jews.

Such an antagonistic attitude that turned what were also political and social choices into ethnic and religious stances is widely attested in the first-century Diaspora. We can take the example of Tiberius Iulius Alexander, who ran probably the most successful equestrian careers from among Alexandrian Jews in the first century. If it was this Alexander, whom his famous philosopher uncle, Philo, depicted in three of his dialogues, the *De Providentia* I and II and the *De Animalibus*, then, at least in Philo's opinion, Alexander counted as a religious skeptic what concerns divine providence and justice.¹⁷ That even members of the Hellenized Jewish elite could share such a point of view is also obvious in Josephus, who describes Alexander as a renegade from Judaism (*AJ* 20.100). By the time Alexander's son made it to consulship in 117, both him, and his other Jewish companions in the Senate, the royal offspring of Herod the Great, seem to have lost any closer religious associations with Jewish home communities.

Probably one of the best illustrations for what dilemma such choices must have posed for the Hellenized Jewish elites, comes from Philo, who at the time of his embassy to Gaius in Rome, in 39/40, was trying to defend the particular citizenship claims of the Alexandrian elite together with the general religious rights of Jews in the city and beyond. ποῦ γὰρ ὅσιον ἢ θεμιτὸν ἄλλως ἀγωνίζεσθαι, δεικνύντας ὡς ἐσμὲν Ἀλεξανδρεῖς, οἷς ὁ περὶ τῆς καθολικωτέρας πολιτείας ἐπικρέμαται κίνδυνος τῆς Ἰουδαίων; ("For how is it lawful or righteous to vainly contend to show that we are Alexandrian citizens, while danger threatens the more general community of the Jews?", *Ad Gaium* 194). He envisions that the loss of religious rights will be followed by a complete annihilation of the Jews as an *ethnos*. As we know from the end of the work, by the time the embassy was actually received by Gaius, only the citizenship issues were discussed (*Ad Gaium* 349). But Philo's dilemma still attests that even among those who could be considered as the most Hellenized Jews in Alexandria, there was a sense of religious apostasy and ethnic annihilation menacing in elite self-differentiation.

A number of questions remain to be discussed: first, that of geography. Most of my evidence comes from Alexandria, which is clearly the best place to get an insight into Diaspora life in the first century. There is not much evidence available for the

¹⁷ Note particularly *de prov.* II.1. (Eusebius, *Praep. evang.* VIII.14.386).

rest of the Mediterranean, except probably Babylonia. No civic positions filled by Jews are mentioned in Jewish literature, except for a reference in the 2nd Sibylline oracle, (ll. 104–8; written in Phrygia, this section probably around the turn of the era). Thus we are left to trace some of the characteristics of social tensions in non-Jewish documents, like the Acts. The incidental comment of 13.14–15, stating that the Jewish elite in Pisidian Antioch could mobilize the local elite against Paul gains new significance in this light. But we can only conjecture that such conflicts probably led to elite divisions that were interpreted along religious lines, as probably in this case between Judaism and Christianity. The two conflicts in Josephus that I started this analysis with, in Syrian Antioch and Cyrene, add two more Diaspora locations. In contrast, the evidence from Rome suggests very different circumstances not only for possible conflicts, but also for the openness of the local Jewish community in general. With other relevant contemporary evidence only available for Cyrene, where inscriptions show intense Jewish involvement in civic life, including taking on magistracies and becoming *ephebes*, comparisons are hard to make. The difference between Josephus' description of the events in Antioch as a religious and ethnic conflict and his chronologically later interpretation of the Cyrene clash as a social conflict, could probably be also explained not only by the social differences among those involved, but also by emerging changes in Jewish attitudes towards such conflicts.

And this is my final point: to make a chronological distinction in the civic presence of Jews in the first century, the subject of my discussion, and in the later Empire down to Constantine. Martin Goodman, among others, has recently been arguing for a major change precisely in the late first – early second century, from a primarily ethnic Jewish identity to a religious one in the High Empire, this latter accompanied by strong missionary activity.¹⁸ I think that here it is more important to stress how much, at least from a Jewish perspective, religious and ethnic identities could be mixed up and contrasted to civic ones in the first century. It was probably in search of establishing a more differentiated religious identity that could work with the civic social, cultural and political system of the Empire, that the first century Latin and later the Second Sophistic's identification of Jews as a nation of ancient wisdom became so much emphasized.

What in my opinion changes with the turn to the second century is most importantly that there is, for individual members of the Jewish elite, a growing availability of terms to claim leading positions, as citizens *and* Jews, in the cities of the Empire. Even if it was for financial considerations, the imperial legislation of Septimius Severus and Caracalla explicitly allowed Jews to be appointed to *honores*, high public offices, while it made them exempt from duties, *necessitates* that were contrary to their religion (Dig. 50.2.3.3). This regulation does not only strengthen John North's differentiation between civic and religious identity in the High Empire,¹⁹ but also shows that by the late second – early third century Roman legislation differentiated individual Jews, and particularly those of the elite, as agents independent from the

¹⁸ Mission and Conversion: proselytizing in the religious history of the Roman Empire. Oxford 1994.

¹⁹ "The development of religious pluralism", in: op.cit. n. 4. 174–193.

larger Jewish communities in their cities. The significance of Josephus' particular, new kind of interpretation of the Cyrene events as social rather than religious conflict, and exactly of *the* events that he himself was involved in, tells us about a new way of integration for the Jewish elite on these Roman terms. But, most probably as another result of the same integration process, there is no Jewish literature to tell us what the later Jewish elites thought about this altered situation.

Columbia University
Department of History
Fayerweather Hall
New York, NY 10027
USA

MARTIN WEST

THE GARDENS OF ALCINOUS AND THE ORAL DICTATED TEXT THEORY

Zsigmond Ritoók has long been my friend, and even longer a friend of Homer. I hope that this short treatment of an old Homeric problem that is still highly relevant to modern controversies will give him as much pleasure to read as it has given me to write.

In Odyssey η 81 ff. we read how Odysseus approached Alcinoos' palace. Before crossing the threshold he paused to take stock,

ὥς τε γὰρ ἠελίου αἶγλη πέλεν ἡὲ σελήνης
δῶμα κάθ' ὑπερεφές μεγαλήτορος Ἀλκινόοιο...

and so the description goes on: the walls, the doors, the gold and silver guard-dogs, the chairs all round the hall where the Phaeacian nobles were sitting, eating and drinking;

100 χρύσειοι δ' ἄρα κοῦροι εὐδμήτων ἐπὶ βωμῶν
ἔσταν, αἰθομένας δαΐδας μετὰ χερσὶν ἔχοντες,
φαίνοντες νύκτας κατὰ δώματα δαιτυμόνεσσιν.
πεντήκοντα δέ οἱ δμῳαὶ κατὰ δῶμα γυναῖκες
αἱ μὲν ἀλετρεύουσι μύλης ἔπι μήλοπα καρπὸν,
αἱ δ' ἱστοὺς ὑφώουσι καὶ ἡλάκατα στρωφῶσιν...

But what is this? Why has the description suddenly gone into the present tense? And to whom does the pronoun οἱ refer in line 103?¹ We read further. There is more about the skilled women weavers; then the description moves out from the palace to the adjoining orchard and vineyard (where we note in passing at 124 that there are grapes drying in the sun, although the sun set at ζ 321 and the palace is now lit by torches; the Phaeacians are thinking of going to bed, 138). The present tenses continue throughout.² Finally:

¹ Some of the later manuscripts give δ' ἔσαν in place of δέ οἱ, but this is obviously a *facilior lectio*.

² At 114 the direct tradition gives a pluperfect πεφύκει, but Herodian attests the perfect πεφύκεισι.

- ἐν δὲ δῶα κρῆναι· ἡ μὲν τ' ἀνὰ κῆπον ἅπαντα
 130 σκίδνεται, ἡ δ' ἐτέρωθεν ὑπ' αὐλῆς οὐδὸν ἵησιν
 πρὸς δόμον ὑψηλόν, ὅθεν ὑδρεύοντο πολῖται.
 τοῖ' ἄρ' ἐν Ἀλκινόοιο θεῶν ἔσαν ἀγλαὰ δῶρα.
 ἔνθα στὰς θηεῖτο πολύτλας δῖος Ὀδυσσεύς.
 αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ πάντα ἔωι θηήσατο θυμῶι,
 135 καρπαλίμως ὑπὲρ οὐδὸν ἐβήσετο δώματος εἴσω.

The present tenses that appear consistently from 103 to 130 are not likely to worry the average student, who is accustomed to finding present forms in narrative contexts in Virgilian epic, or for that matter in tragic messenger speeches and in Herodotus. But the so-called 'historic present' is entirely unknown to Homer and indeed to the rest of Greek epic down to Nonnus and beyond.³ In any case, it is only used of actions or events, not in the description of static situations in narrative time.

We are facing here a grave critical problem that too many scholars (especially British scholars) have glossed over. Look in the apparatus of the Oxford text, or of van Thiel's 1991 edition: there is no comment. Consult Merry and Riddell:⁴ not a word. Try Stanford:⁵ here at last is something. 'In 104 note the vivid change to the present tense.' He has at least noticed it; but calling it 'vivid' is no explanation at all.

We turn hopefully to Hainsworth's generally excellent commentary.⁶ We find: '104. ἄλειτουργοί: the present tenses of this and the following section are descriptive, cf. Chantaine, *Grammaire*, ii 191. There is, of course, no historic present in Homer.' This is again a woefully inadequate note. Chantaine does indeed classify the presents as 'descriptifs', and appends a reference to Iliad B 448 ἡερέθονται. But that (apart from being a variant reading) refers to the tassels on Athena's immortal aegis. The epic poet can always use a descriptive present for things that he thinks of as still existing in his own time, for example Hera's chariot (E 724–8), Poseidon's submarine dwelling at Aigai (N 21–2), the springs and basins of Scamander (X 147–54), the gods' home on Olympus (ζ 43–6), the harbour and cave of the Nymphs at Ithaca (ν 96–112). But even if the poet of the Odyssey thought that the Phaeacians had succeeded in averting Poseidon's threat to bury them under a mountain (ν 171–87) and still existed somewhere over the sea, he certainly did not think of them as immortal. Alcinous' fifty women had long since ground their last flour, woven their last fabrics, and drawn their last breath.

The most recent commentator, A. F. Garvie, tells us that 'as the description develops into the interior scene, the pretence that Odysseus sees all this as he stands before the threshold (83, 133–5) is dropped, and it becomes an idealised picture, only loosely attached to the narrative situation. Hence the present tenses which begin at

³ Aristarchus, who (for all his great merits) did not have a very fine sense of style, claimed that δῶκετον at K 364 was a present, and referred in justification to η 104 ἄλειτουργοί "ἀντὶ τοῦ ἡλειτουργόν" (Aristonicus in sch K 364b, η 104).

⁴ W. MERRY J. RIDDELL: *Homer's Odyssey*. Vol. I: Books I–XII (Oxford, 1886).

⁵ W. B. STANFORD: *The Odyssey of Homer* (London, 2nd ed., 1959), 324.

⁶ A. HEUBECK S. WEST-J. B. HAINSWORTH: *A Commentary on Homer's Odyssey*. Vol. I: Introduction and Books I–VIII (Oxford, 1988), 328.

104... For the use of the pres. tense to describe a scene that the poet visualises before his eyes cf. 13. 96–112 (also 6. 305–7 ἦσται), and see Bassett, *Poetry* 86–90.⁷ The first part of this note is fair enough, if by ‘idealized picture’ we understand the scene created in imagination by the poet and then described without regard to how much of it might have been visible from where Odysseus stood. But in claiming that this accounts for the present tenses, Garvie shows the same failure as Hainsworth to appreciate that the epic poet does *not* use presents for what is past. Bassett, to whom he refers us, is guilty of the same confusion.⁸

German scholarship has for the most part taken a sterner approach to the problem. A hundred and fifty years ago Ludwig Friedländer, in a very full and thorough discussion of Homer’s use of the present tense, made it crystal clear that the poet could only use it of things that he thought of as still existing.⁹ He might have imagined the vineyard still to flourish in the distant wonderland, but Alcinoos was long dead, so that line 122,

ἐνθα δέ οἱ πολύκαρπος ἀλωή ἐρρίζωται

was nonsense. ‘So konnte der dichter nur einen zeitgenossen des Alkinoos reden lassen, so konnte Odysseus der Penelope erzählen, aber nimmermehr der rhapsode seinen zuhörern.’¹⁰ Friedländer pointed also to the οἱ without antecedent in 103 and to the fact that ἐν Ἀλκινόοιο in 132 referred back to the description of the palace interior, ignoring the orchard and vineyard, and would fit perfectly after 102:

- 100 χρύσειοι δ’ ἄρα κοῦροι εὐδμήτων ἐπὶ βωμῶν
ἔστασαν, αἰθομένας δαΐδας μετὰ χερσὶν ἔχοντες,
φαίνοντες νύκτας κατὰ δώματα δαιτυμόνεσσιν.
132 τοῖ’ ἄρ’ ἐν Ἀλκινόοιο θεῶν ἔσαν ἀγλαὰ δῶρα.
ἐνθα στὰς θηεῖτο πολύτλας δῖος Ὀδυσσεύς, κτλ.

Note that the phrase θεῶν δῶρα (132) especially suits the gold statues; cf. the gold and silver guard-dogs made for Alcinoos by Hephaestus, 91–3. Friedländer’s conclusion: *dass die verse 103–131 in die fertige Erzählung später eingeschoben sind*.¹¹

This much is really incontrovertible. Anyone who contests it must be possessed by an unreasoning determination not to admit the existence of interpolations in ancient texts, for where is there a clearer case? Friedländer’s athetesis of the passage was approved by Fick, Wilamowitz, Ludwich, Blass, and Ameis-Hentze.¹² However, that cannot be the end of the matter. There are further questions to be answered. Why

⁷ A. F. GARVIE: *Homer, Odyssey, Books VI–VIII* (Cambridge, 1994), 178.

⁸ S. E. BASSETT: *The Poetry of Homer* (Berkeley, 1938), 88–90.

⁹ L. FRIEDLÄNDER: *Die gärten des Alkinoos und der Gebrauch des Präsens bei Homer*, *Philologus* 6 (1851), 669–81.

¹⁰ *Op. cit.*, 679.

¹¹ *Op. cit.*, 681.

¹² A. FICK: *Die homerische Odyssee in der ursprünglichen Sprachform wiederhergestellt* (Göttingen, 1883), 59, 307; U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF: *Homerische Untersuchungen* (Berlin, 1884), 169 n. 6; A. LUDWICH: *Homeri Odyssea* (Leipzig, 1889–91); F. BLASS: *Die Interpolationen in der Odyssee* (Halle, 1904), 96 f.; K. F. AMEIS: *Homers Odyssee für den Schulgebrauch erklärt*, 12. Aufl. besorgt von C. HENTZE (Leipzig-Berlin, 1908), ii. 11.

should an interpolator have used a tense incompatible with the context which he wished to embellish, or a pronoun with no reference?

Kirchhoff was troubled by this. He declared himself unable to believe 'dass wenn irgend Jemand es sich hätte beikommen lassen, die Schilderung des alten Textes fortzusetzen und zu erweitern, er so vollständig hätte aus der Situation herausfallen können'. The verses seemed to him to belong to an independent account of the same matter. The redactor of our *Odyssey*, he believed, drew upon concurrent versions of the story, and mechanically inserted sections from one into the other.¹³ Kirchhoff fails to explain, however, why *any* version of the story should have contained a description of Alcinous' household in the present tense.

Friedländer himself may seem to have hinted at a solution with his remark 'so konnte Odysseus der Penelope erzählen'. An explicit hypothesis based on this thought was framed by Theodor Bergk, whose great history of Greek literature is a treasure-house of intelligent and original contributions to scholarship. According to him the passage was taken in from a later variant *Odyssey* in which Odysseus, after reaching Ithaca, recounted his experiences among the Phaeacians and his return home. In his mouth the present tenses were justified.¹⁴

Another approach has been to say that the description did not originate in an *Odyssey* at all but in some account of a wondrous palace existing somewhere in the world. Thus Von der Mühl in his elaborate analysis of the *Odyssey* holds that his poet B 'ein episches Stück über einen Wunderpalast aus anderm Zusammenhang für die Stelle unsorgfältig adaptierte und die Beziehung auf die Phäaken erst hereinbrachte'.¹⁵ Uvo Hölscher perhaps has something similar in mind when he explains that 'die Schilderung evagiert aus der Erzählform in die der Wunderbeschreibung, aus dem Präteritum ins Präsens, so wie der Dichter an anderer Stelle das Wunder des Olymps beschreibt (6. 42 ff., mit wörtlichen Anklängen)'.¹⁶ However, we know of no form of Greek epic likely to have contained descriptions of fabulous palaces that exist in the present day. Surely we should look for an answer that does not stray so far away from the *Odyssey*.

It is Friedländer again who points the way, with a passing suggestion in a footnote: 'Es liesse sich denken dass die ganze stelle ursprünglich in einer rede, etwa der Nausikaa an Odysseus vorgekommen sei; vgl. ζ 293'.¹⁷ This is too tentatively expressed, but it touches the crucial point. *The present tenses are appropriate only in a speech, and the passage must have been composed as part of a speech.*

Otto Seeck argued that the passage must have been composed for a Phaeacian, and that the most appropriate Phaeacian would be one of whom Odysseus asked

¹³ A. KIRCHHOFF: *Die homerische Odyssee* (Berlin, 1879), 206 f.

¹⁴ T. BERGK: *Griechische Literaturgeschichte I* (Berlin, 1872), 673 f. Odysseus does in fact relate a certain amount about the Phaeacians to Telemachus and Penelope (16. 227 ff.; 19. 279-82; 23. 338-41). Cf. J. VAN LEEUWEN: *Homeri Odyssea* (Leiden, 1917), 179, '103-131. Non eo consilio ut huic loco insereretur excogitatos sed aliunde desumptos esse recte statuiss videtur Bergk.'

¹⁵ P. VON DER MÜHL, *RE Supp.* VII (1940), 715.

¹⁶ U. HÖLSCHER: *Die Odyssee. Epos zwischen Märchen und Roman* (München, 1988), 123.

¹⁷ *Op. cit.*, 679 n. 17 At ζ 293 Nausikaa tells Odysseus he will find a temenos and vineyard of her father's a short distance from the town.

directions to the place (as advised by Nausicaa, ζ 298). Seeck concluded that it came from an alternative version of the encounter with Athena (in the guise of Alcinous' neighbour's daughter) in η 18–81.¹⁸ Willy Theiler¹⁹ actually tried to place it in the extant version, in the speech of Athena's beginning at η 48:

οὗτος δὴ τοι, ξεῖνε πάτερ, δόμος, ὃν με κελεύεις
πεφραδέμεν. δῆεις δὲ διοτρεφέας βασιλῆας
50 δαίτην δαινυμένους· σὺ δ' ἔσω κίε, μηδέ τι θυμῶι
τάρβει, κτλ.

He proposed as the earlier version:

οὗτος δὴ τοι, ξεῖνε πάτερ, δόμος, Ἀλκινόοιο·
πεντήκοντα δέ οἱ δμῳαὶ κατὰ δῶμα γυναῖκες
αἱ μὲν ἀλετρεύουσι ... (κτλ.)
ἐν δὲ δύο κρῆναι· ἡ μὲν τ' ἀνὰ κῆπον ἅπαντα
130 σκίδνεται, ἡ δ' ἐτέρωθεν ὑπ' αὐλῆς οὐδὸν ἴησιν
πρὸς δόμον ὑψηλόν· | σὺ δ' ἔσω κίε, κτλ.

This solution, however, is not satisfactory. Odysseus has asked the girl for Alcinous' house, and she has led him to it. It makes good sense in terms of the poet's needs (even if it is not wholly suitable to Athena's alias) for the goddess now to say 'Here is the house; you will find the nobles dining inside, but go straight in and make for the queen, Arete'. It would make little sense for her to talk about the servant women instead of the nobles, and even less for her to describe the orchard and vineyard, which must have been right next to where they were standing.

A quarter of a century earlier Eduard Schwartz had reached a different and better conclusion in a book which Von der Mühl²⁰ considered the most important ever written on the *Odyssey*. He argued: 'Aus den Präsentia folgt, daß jene durch ihren Inhalt als originale Poesie erwiesene Stücke ... in eine Rede gehören, die der Natur der Sache nach nur eine Rede der Nausikaa an Odysseus gewesen sein kann, und stellen sich so zu dem Fragment ζ 262–272, wenn sie auch nicht direkt anschließen und offenbar nicht wenig fehlt.' He holds that an earlier version of Nausicaa's speech contained a full description of her father's palace, of which η 103–11 is a remnant, and of the gardens (η 112 ff., cf. ζ 293 f.).²¹

More recently Roger Dawe has taken a similar direction in what is described on its dustjacket as 'the most important work yet published by one of the world's most respected Greek scholars'.²² It is indeed a book of some importance, besides

¹⁸ O. SEECK: *Die Quellen der Odyssee* (Berlin, 1887), 159.

¹⁹ *Mus. Helv.* 7 (1950), 103 f.; cf. 19 (1962), 10 n. 36; approved by R. MERKELBACH: *Untersuchungen zur Odyssee* (München, 2nd., 1969), 162 f., who records that Hans DILLER had made an almost identical suggestion orally.

²⁰ *RE Supp.* VII, 700.

²¹ E. SCHWARTZ: *Die Odyssee* (Munich, 1924), 17 f., 162 f. SCHWARTZ's analysis is criticized by F. FOCKE: *Die Odyssee* (Stuttgart-Berlin, 1943), 121–6, who seems to think that the present tenses in η 103–30 are sufficiently accounted for by the 'Verselbständigung' and 'überaus lebendiger Charakter' of the description (118).

²² R. D. DAWE: *The Odyssey. Translation and Analysis* (Lewes, 1993).

being a very large one (879 pages), though it appears so far to have made little impact. In his note on η 103 ff. Dawe goes straight to the point, diagnoses the passage as an interpolation, and asks for what sort of context the lines were originally composed. 'The most obvious answer,' he finds, 'is that they belong to the speech of Nausicaa addressed to Odysseus before he enters the city; after 6. 307 has been suggested as the most suitable place for them, where mention is made of Arete's women servants who sit behind her.'²³ I do not know who proposed the location after ζ 307. It is superficially attractive as regards the beginning of the passage:

- ὦκα μάλα μεγάροιο διελθέμεν, ὄφρ' ἂν ἴκηαι
 305 μητέρ' ἐμήν· ἥ δ' ἦσται ἐπ' ἐσχάρῃ ἐν πυρὸς αὐγῇ
 ἡλάκατα στρωφῶς' ἀλιπόφυρα, θαῦμα ἰδέσθαι,
 κίονι κεκλιμένη· δμωαὶ δέ οἱ εἶατ' ὀπισθεν.
 η 103 πεντήκοντα δέ οἱ δμωαὶ κατὰ δῶμα γυναῖκες κτλ.

But as Odysseus is now imagined to be well inside the hall, the subsequent account of the gardens outside (η 112 ff.) will be completely out of place. And how are we to get back from 129. ff. (the springs that water the gardens) to ζ 308,

ἐνθα δὲ πατρὸς ἐμοῖο θρόνος ποτικέκλιται αὐτῇ (v.l. αὐγῇ)?

No one, so far as I am aware, has noticed that there is a much better place for the exiled passage a few lines earlier, where Nausicaa tells Odysseus to ask for directions to Alcinous' house. It is easily identified, she says; even a child could show him the way:

- 301 οὐ μὲν γάρ τι ἐοικότα τοῖσι τέτυκται
 δώματα Φαίηκων, οἷος δόμος Ἀλκινόοιο·
 η 103 πεντήκοντα δέ οἱ δμωαὶ κατὰ δῶμα γυναῖκες ... (κτλ.)
 108 ὅσσον Φαίηκες περὶ πάντων ἴδριες ἀνδρῶν
 νῆα θοὴν ἐνὶ πόντῳ ἐλαυνέμεν, ὥς δὲ γυναῖκες
 110 ἴστων τεχνῆσαι· περὶ γάρ σφισι δῶκεν Ἀθήνη
 ἔργα τ' ἐπίστασθαι περικαλλέα καὶ φρένας ἐσθλάς.
 ἔκτοσθεν δ' αὐλῆς μέγας ὄρχατος ... (κτλ.)
 129 ἐν δὲ δύω κρῆναι· ἥ μὲν τ' ἀνὰ κῆπον ἅπαντα
 130 σκίδναι, ἥ δ' ἐτέρωθεν ὑπ' αὐλῆς οὐδὸν ἵησιν
 πρὸς δόμον ὑψηλὸν <μεγαλήτορος Ἀλκινόοιο>
 ζ 303 ἦρωος. ἀλλ' ὁπότεν σε δόμοι κεκύθωσι καὶ αὐλή,
 ὦκα μάλα μεγάροιο διελθέμεν, ὄφρ' ἂν ἴκηαι
 305 μητέρ' ἐμήν· ἥ δ' ἦσται ἐπ' ἐσχάρῃ ἐν πυρὸς αὐγῇ
 ἡλάκατα στρωφῶς' ἀλιπόφυρα, θαῦμα ἰδέσθαι,
 κίονι κεκλιμένη· δμωαὶ δέ οἱ εἶατ' ὀπισθεν.

²³ Op. cit., pp. 285 f. He goes on to remark, unwittingly(?) reviving BERGK's idea, that 'there is an alternative, namely that our passage comes from a recital by Odysseus of his experiences after his return. Even if it does, he could be quoting Nausicaa's own words.'

The second half of η 131 as transmitted, ὅθεν ὑδρεύοντο πολῖται, is inapposite both in tense and in sense. The account of Alcinous' ideal home is completed by the two springs, one of which irrigates the gardens while the other provides running water in the house; it is not a municipal fountain. When the passage was transplanted to follow η 102, we may suppose that ὅθεν ὑδρεύοντο πολῖται, was borrowed from ρ 206 (cf. Hymn. Dem. 99) to ease the transition to 132 ff. with an imperfect.

This arrangement yields a logical sequence, and a neat fit at both points of juncture. After hearing that the house is easily identified and unlike those of the other Phaeacians, we expect some description of it. The fifty women workers are introduced as a measure of its size and importance. The statement that the Phaeacian women excel at weaving just as much as the men do at seafaring (η 108–11) picks up what Nausicaa has said about the Phaeacian dedication to sailing earlier in her speech (ζ 270–2). ὑπ' αὐλῆς πρὸς δόμον at η 130–1 leads us back from vineyard to house and is picked up by δόμοι καὶ αὐλή at ζ 303; without the insertion of the passage from η the mention of an αὐλή would be unexpected. The statement at 307 that Arete's women are seated behind her, which has no visible point in the transmitted text, now serves to locate the queen in relation to something already described.

All the criteria for a successful textual transposition are fulfilled: the passage η 103–31 is seriously offensive in its present position; its removal leaves a better connection between 132 and what immediately precedes; its insertion in another place benefits that context too.

The conclusions that emerge from the foregoing discussion are as follows.

1. It may be taken as certain that the passage η 103–31 was not composed to stand in its present position but as a part of a speech in which Alcinous' house and land were described to someone unfamiliar with it.

2. It is highly probable that the speech in question was Nausicaa's in ζ 255ff., and that the verses were originally intended to follow line 302.

It is most unlikely that such a dislocation occurred by chance. In theory one might imagine that at a very early stage of the transmission a wooden tablet or a loose papyrus leaf got into the wrong sequence and that the accident, if did not cause conspicuous damage to the narrative, remained unnoticed. But the chances are infinitesimal that a 29-line passage could disappear from one context without leaving an obvious hiatus and land at another point where it fitted well enough to pass muster with most readers and critics for two and a half millennia.

No, we are surely compelled to suppose that the transposition was a deliberate act by the poet (or one of the poets) of our *Odyssey*. Perhaps he felt that the extended description made Nausicaa's speech too long,²⁴ or that it would make a more vivid impression in the context of Odysseus' actual arrival. If it is asked why he did not have the wit to see that the present tenses were out of place in the new context, the answer must be that authors who make major alterations in their manuscripts are

²⁴ It would have been of 87 lines, assuming that ζ 313–15 (= η 75–7; omitted by most manuscripts) is a recent interpolation, or of 86 lines, if, as I would suggest, the problematic line 293 ἔνθα δὲ πατρὸς ἐμοῦ τέμενος τεθαλυῖά τ' ἄλωή (del. KOECHLY) was inserted to supply a mention of the vineyard when the longer description was removed to η.

quite liable, if they do not take very great care, to produce inconsistencies and contradictions – a danger the more present to us now that we can so easily shift portions of text about with our word-processors. There is, of course, another notorious case where an extended Homeric passage is characterized by a grammatical anomaly as a result of an authorial change. The introduction of Phoenix into the Embassy narrative in the *Iliad* left a long series of duals (I 182–98) where plurals should have been substituted.²⁵

There are many places in the Homeric epics where it is more or less plausible to postulate additions or alterations made in a text already fixed in writing, breaking continuities that can still be discerned. In this paper I have chosen to concentrate on one especially clear case, because it is sufficient to refute the fashionable opinion that the texts of the *Iliad* and *Odyssey* were dictated from beginning to end by oral poets and subject to no subsequent editorial redaction.²⁶

The work of Milman Parry and his followers opened up a valuable new perspective in Homeric studies, but occasioned a disastrous regress in critical study of the processes by which the epics were constructed. If they were oral poems, it was concluded, no wonder they contained some narrative inconsistencies; and as the work of the German analysts was entirely based on inconsistencies, it could all henceforward be ignored as having been built on mistaken premises. Perhaps one of the greatest attractions of Parry's work was that it seemed to exempt Homerists from the effort of following all that complex argumentation. It has been claimed repeatedly that Parry's Homeric theory 'made the whole Unitarian-Analyst controversy, at least in its older and best-known form, obsolete'.²⁷

Everyone accepts that there was a long oral tradition behind the *Iliad* and *Odyssey* and that the epic language was formed in this tradition. It is probable enough that the poets responsible for the poems we have were oral poets in the sense that they were accustomed to perform their works orally and, to some extent, to recompose them in the course of each performance. The texts may have been reduced to written form by dictation, though I prefer to imagine it not as line-by-line dictation but rather as a process by which the poet recited a whole episode and the scribe (perhaps another poet), or the author-poet himself, then wrote out from memory what he had just heard (or said).²⁸ What was written down in that case might not have been a faultlessly accurate reproduction of what had been recited, but it would be very close, and coherent in itself.

But once a written text existed, it was exposed to the possibility of insertions, deletions, transpositions, and other changes of the kinds which the analysts claimed

²⁵ T. BERGK (as n. 14), 595 f.; M. NOÉ: Phoenix, *Ilias und Homer* (Leipzig, 1940), 12–21.

²⁶ Cf., most recently, R. JANKO, *CQ* 48 (1998), 1–13; M. SKAFTE JENSEN, *Symb. Osl.* 74 (1999), 25–33.

²⁷ A. PARRY in the introduction to his father's collected papers, *The Making of Homeric Verse* (Oxford, 1971), li. Cf. E. R. DODDS in: M. PLATNAUER (ed.), *Fifty Years of Classical Scholarship* (Oxford, 1954), 16 f.; J. M. FOLEY in: I. MORRIS B. B. POWELL (eds): *A New Companion to Homer* (Leiden–New York–Köln, 1997), 148.

²⁸ Cf. my observations in *The East Face of Helicon* (Oxford, 1997), 598–602, on the writing down of recited poems in Mesopotamia. We may also recall historical cases of musicians who were able to write out another musician's composition, harmonies and all, after a single hearing.

to detect. Such changes might have been made by the original poet or by others. It is no use asserting as an axiom that an 'oral poet' would not do such things. Nor is there any force in the argument that if he had, the roughnesses in our text would not have been allowed to stand.²⁹ We are not speaking of a poet going over his text line by line looking for imperfections, but of his making sporadic interventions to incorporate new ideas about how the narrative should go.

This was liable to result, not in the elimination of roughnesses, but rather in the introduction of new ones, including some of a sort that could only arise through the disturbance of a settled text, i.e. one already reduced to writing. An oral poet might change the disposition of his material from one performance to another. He might decide to reserve his full account of Alcinous' château for the moment of Odysseus' arrival at the door, when in previous recitations he had put it in Nausicaa's mouth. But then he would have recomposed both contexts in performance so that each ran naturally. He would not have made an abrupt change from past tenses to presents at η 103, persisted with them for nearly thirty lines, describing a sunlit vineyard as Odysseus stood on the threshold of a hall lit up for night, and then lurched back into the past tense and continued with the line 'Even such gifts from gods were there in Alcinous' house', which he had originally meant for the gold statues of 91–4 and 100–2. The Iliad poet, having previously recited a Delegation to Achilles involving only Ajax and Odysseus, might have decided next time to include Phoenix and a couple of heralds. But having once named these five members of the party (I 168–70), he would not, a few lines later, have used a string of duals to relate their departure and their reception by Achilles, as if there were after all only two of them.

In both these cases we are faced with the clear evidence of operations performed on a written text, as it were with scissors and paste. Once it is admitted that such a thing has happened at all, it must be admitted that it may have happened in other places. We can no longer dismiss the analysts as benighted Beckmessers who have failed to understand the nature of oral poetry. Nor can we annihilate them with the old canard that as no two of them agree in their results, none of them can be taken seriously. In fact there was and is a large measure of agreement among them. They, not the naive believers in a once-for-all dictation process beginning at A and ending with Ω, are the people who can give us some insight into the stages by which these epics grew under their authors' hands.

In the case of the Iliad I have no doubt that the process of composition extended over many years, perhaps decades, and that the majority of analysts since Hermann have been right to suppose that there was first a much shorter poem which then underwent a series of expansions. I do not, as many of them did, think it necessary to assume a different poet for each stratum of composition. I envisage one great poet, living in different places at different times, carrying with him a collection of papyrus rolls and adding to them over the years. I do not, however, exclude the possibility of some further additions by other poets, perhaps after his death. The Doloneia at least seems to be from another hand.

²⁹ So JANKO (as n. 26), 7 f.

The *Odyssey* does not give the same impression of having grown by stages from a nucleus, but there are clear signs of changes of plan in the course of composition and of additions, in some cases probably by a different poet. The Phaeacian episodes especially appear to have suffered from revisions. The transplanting of Alcinous' garden from ζ to η was the least skilful among them and has left the most obvious traces. That so many critics have been willing to overlook them does not speak well for the progress of Homeric criticism since 1851.

All Souls College
University of Oxford
Oxford OX1 4AL
Great Britain

STEPHANIE WEST

PRIAM'S CUP: A NOTE ON *ILIAD* 24.429–36

σκοπέειν δὲ χρὴ παντὸς χρημάτων τὴν τελευτὴν κῆι ἀποβήσεται, advised Herodotus' Solon (1. 33. 9). He was thinking of life, not of literature, but it is even truer that the ending of a narrative is crucial to its overall interpretation, illuminating its underlying coherence and significant patterns. To hardly any work can the principle apply with such force as it does to the end of the *Iliad*. As the poet completes the arch of his narrative we see how far the art of the long epic has advanced beyond that of the singer of tales, for whom the ending of his song is variable, dependent on the attention of his audience.¹ Exploration of the details contributing to this extraordinarily satisfying closure is likely to be rewarding. This note is concerned with such a detail.

As Priam translates into action the scheme which, at its first mention (22. 416 ff.), represented a desperate expression of extreme grief rather than a feasible project,² and in fulfilment of Zeus' wil starts on the mission which will enable Hector's spirit to follow Patroclus' across the Styx, we are bound to reflect on the role which the old king has played hitherto. He and Nestor are the *Iliad's* most senior figures, but comparison with the aged but active Nestor does not favour Priam, who has been merely a spectator of the fighting – and indeed even that was at times too much for him (cf. 3. 305 ff.). Nor does he earn our respect by his counsel. While the general view of the Trojan elders favours the restitution of Helen (3. 154 ff.), when the issue is debated after the duel between Ajax and Hector (7. 345 ff.) Priam supports Paris against Antenor's proposal that she should be restored to Menelaus.³ As with several

¹ See further A. B. LORD: *The Singer of Tales* (Cambridge, Ma., 1960), 16 f.

² Cf. K. REINHARDT: *Die Ilias u. ihr Dichter* (Göttingen, 1961), 468 (on 22. 416 ff.): "Im 24. Buch wird Wirklichkeit, was im 22. Wahnsinn in der Verzweiflung war. Was erst als rasender Gedanke des Priamos auftaucht selbst zu Achill zu gehen erscheint zuletzt als Wille des Zeus."

³ Hector's absence from these deliberations (though in realistic terms thoroughly understandable after his strenuous duel) deserves more attention than it commonly receives; see further H. ERBSE: *Hektor in der Ilias*, in: *Ausgewählte Schriften zur Klassischen Philologie* (Berlin, 1979), 1–18 (= *Kyklos: Griechisches u. Byzantinisches R. Keydell zum 90. Geburtstag* (Berlin 1978), 1–19). It is instructive to observe the role which Shakespeare allows to Hector in a similar council of war (*Troilus and Cressida*, II 2).

scenes in the first part of the *Iliad*, we have here a symbolic re-enactment of an episode much earlier in the war.⁴ Priam's condonation of his son's sinful folly lays on him a heavy burden of guilt for the fate which right-minded men foresee as inevitable. His kindly exculpation of Helen (3. 164f., cf. 24. 770) is the corollary of a disquieting reluctance to face the truth, that not Helen but Paris is to blame,⁵ and he himself is guilty by association. In the light of Hector's scathing comment on the timidity of the Trojans in failing to express their abhorrence of Paris' offence (3. 56 f.) it is not surprising that the poet never presents Troy's chief warrior in conversation with his royal father. The striking phraseology of the *Iliad*'s one reference to the Judgement of Paris (24. 27 ff.) starkly highlights the offence which Priam had condoned. We might be moved to see a romantic figure in a prince who valued the beauty of women above power or the glory of military prowess,⁶ but Paris' choice is deglamourized as *μαχλοσύνη ἀλεγεινή*.⁷ "The allusion sets a dark background to all that follows: not only Hector but also Priam and his city will all, before long, come to destruction."⁸ For this outcome Priam must bear some responsibility; we should not over-simplify the complexity of his position.

As the old king starts on an enterprise regarded by all around him as desperately dangerous (327 f.) and advances at last from the status of a spectator, we are encouraged to think of him as a character in his own right. The *Iliad* allows occasional glimpses of his pre-war past. We have heard how he joined the Phrygians in keeping the Amazons at bay (3. 184 ff.), the counterpart of Nestor's exploits long ago with the Lapiths against the Centaurs (1. 260 ff.). Now as Priam makes his preparations another adventure of his youth is recalled in the description of what appears to be the most valuable object among the precious possessions assembled for Hector's ransom (234-7):

δέπας περικαλλές, ὃ οἱ Θρῆικες πόρον ἄνδρες
ἐξεσίην ἐλθόντι, μέγα κτέρας· οὐδέ νυ τοῦ περ
φεῖσατ' ἐνὶ μεγάροις ὁ γέρων.

A reigning monarch would not go on foreign missions; the cup recalls the period before Priam came to the throne. We have an unmistakable reminiscence of this passage at *Od.* 21. 20 f., as the poet relates the provenance of Odysseus' great bow, a present from Iphitus whom he had met in Messene (21. 16-21):

⁴ On this method of relating the antecedents of the story told in the *Iliad* see J. LATACZ: *Homer: his art and his world* (trans. J. P. HOLOKA, Michigan, 1996), 130-2. But I would question his description of this technique as an early stage in the development of the flashback narrative of the *Odyssey*; it is a different technique, related but arguably subtler. See also Oliver TAPLIN: *Homeric Soundings: the Shaping of the Iliad* (Oxford, 1992), 83-110.

⁵ As is observed in the bT scholia: *πατρικὴν σώϊζων διάθεσιν οὐ φησι "παῖς νύ μοι αἰτίος ἐστί"*.

⁶ Cf. D. CHRYS. 20. 19 (Paris in solitary reflection as a herdsman on Mount Ida realised that love was preferable to wide rule or wealth).

⁷ The ancient variant *ἢ οἱ κεχαρισμένα δῶρ' ὀνόμηνε* (Aristophanes and "some of the *politikoi*") is significant.

⁸ TAPLIN: *Homeric Soundings*, 262.

ἦ τοι Ὀδυσσεύς
 ἦλθε μετὰ χρεῖος, τό ῥα οἱ πᾶς δῆμος ὄφελλε· ...
 τῶν ἔνεκ' ἐξεσίην πολλὴν ὁδὸν ἦλθεν Ὀδυσσεὺς
 παῖδνός ἐών· πρὸ γὰρ ἦκε πατὴρ ἄλλοι τε γέροντες.

Though the paucity of what survives from the vast ocean of Greek heroic epic may make us over-eager to trace connections between the works which have come down to us, ἐξεσίη occurs only once in either epic (and is not attested again before Callimachus⁹); a direct connection is surely undeniable.

The poet is looking ahead; the keepsake has a purpose to serve in Priam's encounter with Hermes who, like Priam, finds a substantial role only in this last book, having made a brief, light-hearted, appearance in the *Theomachy* (20. 72; 21. 497–501). Here his arrival as Priam's escort (349 ff.) most effectively relieves the tension and lightens the gloom of the surrounding narrative. Priam has – understandably – forgotten Iris' promise of safe conduct from Hermes (182 f.). The elaboration of the dialogue implies that the poet relished the scope for irony, characteristic of such divine visitations, in human failure to penetrate an Olympian's disguise. Nervousness and confusion engendered by his initial terror at the young Myrmidon's appearance (358 f.) lead Priam to offer the helpful youth the most valuable item in his load (429–39)

“ἀλλ' ἄγε δὴ τόδε δέξαι ἐμεῦ πάρα καλὸν ἄλειςον,
 αὐτόν τε ῥῦσαι, πέμψον δέ με σύν γε θεοῖσιν,
 ὄφρα κεν ἐς κλισίην Πηληϊάδεω Ἀφίκωμαι.”
 τὸν δ' αὖτε προσέειπε διάκτορος Ἀργειφόντης·
 “πειρᾷ ἐμεῖο, γεραιέ, νεωτέρου, οὐδέ με πείσεις,
 ὅς με κέλεαι σέο δῶρα παρὲξ Ἀχιλῆα δέχεσθαι.
 τὸν μὲν ἐγὼ δεῖδοικα καὶ αἰδέομαι περὶ κῆρι
 συλεύειν, μή μοι τι κακὸν μετόπισθε γένηται.
 σοὶ δ' ἂν ἐγὼ πομπὸς καὶ κε κλυτὸν ἄργος ἰκοίμην,
 ἐνδυκέως ἐν νηὶ θοῇ ἢ πεζὸς ὁμαρτέων·
 οὐκ ἂν τίς τοι πομπὸν ὀνοσάμενος μαχέσαιτο.”

We are certainly not meant to accept Hermes' analysis of Priam's motivation, though in his panic-stricken condition the old man might be expected to find reassuringly flattering the suggestion that he might have sufficient shrewdness and presence of mind to think of testing his escort's integrity. But what was the poet's purpose in devising this frustrated gesture of appreciation?

Gifts normally create personal relations and imply obligations; elsewhere in Homer the refusal of gifts bodes no good (cf. *Il.* 1. 24 ff., 9.378 ff., 18.499 f.). οὐ γὰρ καλὸν ἀνήνασθαι δόσιν ἐστίν, observes Antinous (*Od.* 18. 287).¹⁰ We can however find an Odyssean parallel for a divine visitant declining a gift without any implication of coolness or ill-will (*Od.* 1.316–8); the motif very likely derives from this pas-

⁹ F82. 4 (= F80 + 82. 22 Pf. Add. ii p. 113).

¹⁰ See I. MORRIS: Gift and commodity in archaic Greece, *Man* 21 (1986), 1–17; R. SEAFORD: Reciprocity and Ritual: Homer and tragedy in the developing Greek state (Oxford, 1994), 7–25.

sage. Athene's reaction to Telemachus' offer might there be construed as motivated by the awkwardness of dealing with the object on her departure for Olympus. Here we should not expect the god of furtive acquisitions to experience any difficulty in replacing the cup unnoticed among Priam's load. But it is interesting to observe Hermes' response echoed in the memoirs of two intrepid Victorian travellers in Central Asia.

First, from Khiva in January 1876, Captain Frederick Burnaby recounts his attempt to give tangible expression of his appreciation of the hospitality extended to him by a Khivan nobleman:

Before leaving my quarters I endeavoured to persuade my host to accept a present in acknowledgment of the handsome treatment my party and myself had received at his hands. However, this was a fruitless task; the Khivan at once declined, saying that I was the Khan's guest, and that his Majesty would be very angry if he were to learn that I had tried to requite his hospitality by giving a present to his servant. Indeed, when I made it a personal matter my attempt was equally fruitless, and I left the city slightly pained at not being able to leave behind some token or other to show how much I appreciated his kindness during my stay at Khiva.¹¹

An equally determined traveller, Isabella Bird (Mrs Bishop), was similarly frustrated in Persia a few years later:

Another visitor has been the Ilbegi, Isfandyar Khan. ... He is able, powerful, and ambitious, inspires his adherents with great personal devotion, and is regarded by many as the "coming man" ... Before his visit, his retainer, Mansur, brought me the money of which I had been robbed in Kahva Rukh! This man absolutely refused a present, saying that his liege lord would nearly kill him if he took one.¹²

The reaction which Hermes imputes to Achilles may be seen as characterizing a chief secure in his authority and respected by the nobles who serve him; it is in keeping with the spacious and elaborate construction of Achilles' compound as depicted in this book.¹³ Is it implied that Priam is unfamiliar with Greek custom in such matters?

Though the *Iliad* is very sparing in suggesting disparities between Greek and Trojan practices, some un-Hellenic elements may be discerned in Priam's presentation elsewhere. As has often been noted, it is hard to avoid the inference that he is

¹¹ A Ride to Khiva: Travels and Adventures in Central Asia (London, 1877), 323. Said to be the strongest man in the British Army, Captain Burnaby is depicted in a painting by Tisot in the National Gallery; his book was very successful, and brought him immediate fame.

¹² Journeys in Persia and Kurdistan, including a summer in the Upper Karun Region and a Visit to the Nestorian Rajahs (London, 1891), 328-9.

¹³ Cf. LEAF's note on 448: "The whole conception indicates a poet who is more familiar with the palace than the camp".

polygamous.¹⁴ In the extremity of his grief repeated references to his self-defilement with dung (22. 414; 24. 163–5, 640) alert us to a detail which exceeds Achilles' self-abasement at the news of Patroclus' death (18. 23–7);¹⁵ un-Hellenic abandonment in mourning seems to be suggested.¹⁶ We might also see an attempt to convey barbarian hysteria and lack of restraint¹⁷ in the bizarrely gruesome and illogical conclusion of his appeal to Hector to come back into Troy (22. 69–76).¹⁸ Differing attitudes to tips, "sweeteners", and gratuities are a regular source of anxiety to travellers.

Nowadays, when the media constantly reiterate the danger to politicians and civil servants of accepting inappropriately valuable presents, it is reassuring to observe an Olympian setting a good example. It is the offer of this gift which leads Hermes to emphasise his function as escort; the god renowned for his expertise in theft, of which we were reminded earlier in this book (24. 109),¹⁹ formally assumes his very different role in declining a remarkable ἔρματος. He has entered whole-heartedly into playing his part as a keen cadet proud to serve a chief who runs a tight ship.

There are obvious affinities between this episode and Athene's assistance to Odysseus as he makes his way unobserved to Alcinous' palace (*Od.* 7. 14–81). "Allerdings – um wieviel ungefährlicher ist die Situation der Odyssee!"²⁰ Athene might be judged unduly solicitous.²¹ *Fuerunt ante Homerum poetae*: we might wonder how Jason's journey from the coast of Colchis to Aeetes' palace was related in the Argonautic poetry to which the *Odyssey* is substantially indebted (cf. 12. 69 ff.).²² But the irony of Hermes' role as Priam's escort must have held a strong appeal for the later poet who himself so relished such effects,²³ and this is not the only scene in the *Odyssey* where the influence of this unusual episode may be observed.²⁴

¹⁴ See N. J. RICHARDSON: *The Iliad: a commentary*, vi (Cambridge, 1993), 325 f., on 24. 495–7; E. HALL: *Inventing the Barbarian* (Oxford, 1989), 43.

¹⁵ Compare too Laertes' behaviour when he is led to believe that Odysseus will not return (*Od.* 24. 315–7).

¹⁶ For self-defilement with dung cf. *Esther* 14. 2, *Mela* 1. 57 (on Egyptian mourning customs). "Priamos in seinem Verhalten zu seiner Frau und seinen Söhnen ist ... wohl als ein Barbar, d.h. ungezügelt durch hellenische Lebensart, mit Absicht gezeichnet" (WILAMOWITZ: *Die Ilias u. Homer* (Berlin, 1916), 71).

¹⁷ On unrestrained emotionalism as characteristic of Aeschylus' Persians, see HALL, *op. cit.* 83 f.

¹⁸ Many scholars have thought 69–76 a later addition: see RICHARDSON on 22. 66–76. LEAF (on 69) well speaks of 'an exaggeration of horror unlike the true Epic style.' Priam's nightmarish and oddly specific prediction of consumption by his own housedogs is awkwardly linked to a passage of martial protreptic very close to Tyrtæus F 10. 21–30, part of an exhortation to young men to fight to the death and thus ill-suited to his attempt to dissuade Hector from facing Achilles (cf. Sch. bT ad loc.). These features might more satisfactorily be explained as an attempt to convey irrational desperation than by the hypothesis of interpolation. (The idea that dogs would be unhinged by consuming their master's corpse (70) suggests folklore.)

¹⁹ Cf. 5. 390 f., *Od.* 19. 396 f.

²⁰ REINHARDT, *op. cit.* 482.

²¹ Cf. R. D. DAWE: *The Odyssey: translation and analysis* (Lewes, Sussex, 1993), 279.

²² See further HEUBECK on *Od.* 12. 55–72.

²³ See further A. F. DEKKER: *Ironie in der Odyssee*, Leiden, 1965.

²⁴ See further K. USENER: *Beobachtungen zum Verhältnis der Odyssee zur Ilias* (Tübingen, 1990), 165–82; Richardson, *op. cit.* 21. 4.

Zsigmond Ritoók has illuminatingly explored the *Illiad*'s presentation of the Thracians, underlining the extent to which these Trojan allies differ from the later savage stereotype.²⁵ Thracian metalwork, we now learn, could produce not only remarkable swords (13. 576 f., 23. 807f.), as we might expect from Ares' homeland (13. 301, *Od.* 8. 361), but also the appurtenances of a civilized banquet.²⁶ I hope that Priam's souvenir may provide an acceptable contribution to this κύλιξ φιλοτησία.

Hertford College
University of Oxford
Catte Street
OX1 3BW
Great Britain

²⁵ Thraker in der Ilias, in: Griechenland – Byzanz – Europa, herausgegeben von J. HERRMANN – H. KOPSTEIN – R. MÜLLER (Berlin, 1985), 11–15.

²⁶ It is obviously tempting to refer to the gold treasure hoard from Vulchitran, on which see further R. F. HODDINOTT: *The Thracians* (London, 1981), 38 f.; I. VENEDIKOV: *The Vulchitran Treasure* (Sofia, 1987); but it must be emphasised that its date and provenance are very uncertain.

GYULA WOJTILLA

DID THE INDO-GREEKS OCCUPY PĀṬALIPUTRA?*

The history of Indo-Greek (Yavana) raids and especially the alleged siege and occupation of Pāṭaliputra, capital of the Mauryan Empire and one of the largest cities in the antiquity, has provoked so much discussion that it is no longer possible to rely on the information contained in standard reference books.

Both E. J. Rapson (in the *Cambridge History of India*) and H. C. Raychaudhuri, the author of one of the most frequently used histories of India, regard the Indian conquests – attributed to Demetrius and Menander by Apollodorus of Artemita, and to Apollodotus and Menander by Trogus Pompeius – as contemporary events and they both believe that the accounts preserved in the *Mahābhāṣya* of Patañjali, the *Yugapurāṇa* and the *Mālavikāgnimitra* of Kālidāsa refer to one and same event.¹ This claim has been challenged by N. N. Ghosh who considers them to be two different historical events: one is reflected by the first two sources, the other indicated by Kālidāsa. It is the first event that we shall discuss in the following. Ghosh dated it to before 184 B.C., before Puṣyamitra Śuṅga ascended the throne in Magadha.²

On the basis of the *Mahābhāṣya* and the *Yugapurāṇa*, V. V. Smith attributes the invasion against Pāṭaliputra to Menander and dates it to the years 156–153 B.C.³

W. W. Tarn believes that the accounts given by Apollodorus of Artemita and the *Yugapurāṇa* complement each other. In his opinion the invasion was commanded by Menander, a general of Demetrius, and resulted in the occupation of the city. The Greek occupation lasted from c. 175 B.C. to 167 B.C.⁴

* A longer version of this paper was read at Balliol College, Oxford, on February 16, 1998.

¹ The *Cambridge History of India*, I, Cambridge, 1922, 544, 551; H.C. RAYCHAUDHURY: *Political History of Ancient India*⁴, Calcutta, 1938, 259, 267.

² N. N. GHOSH: Do the References to the Yavana Invasion of India Found in the *Yugapurāṇa*, Patañjali's *Mahābhāṣya* and the *Mālavikāgnimitra* Form the Evidence of One Single Event?: *The Journal of Ganganath Jha Research Institute* 4, 1946, 59–60.

³ V. A. SMITH: *The Early History of India*⁴, Oxford, 1924, 229.

⁴ W. W. TARN: *The Greeks in Bactria and India*, Cambridge, 1938, 131–133.

A. K. Narain basically shares V. A. Smith's view,⁵ while F. Altheim too subscribes to the same view, with the modification that the troops were commanded by Demetrius.⁶

A. N. Lahiri rightly challenges the idea that the Greeks stayed in the city for long; he believes that Demetrius was their leader and dates the event to the reign of the last weak ruler of the Maurya dynasty.⁷

In the relevant chapter of his monumental work, *History and Culture of the Indian People*, D. C. Sircar simply assumes that the Greeks blockaded the city that resulted in widespread confusion throughout the realm.⁸

According to the *Oxford History of India*, either Demetrius or Menander (or perhaps both) led a great raid into the heart of India, which was repelled by Puṣyamitra Śuṅga.⁹

R. Thapar takes a very careful position, suggesting that Menander perhaps tried to conquer the Ganges valley, but eventually failed to retain it and that he may have attacked the Śuṅgas in the Yamunā region, if not Pāṭaliputra itself.¹⁰

G. M. Bongard-Levin accepts the reports of the *Mahābhāṣya* and the *Yugapurāṇa* as facts, dating the described in these sources to the reign of Puṣyamitra, to the middle of the 2nd century B.C.¹¹

R. S. Sharma believes that the Indo-Greeks advanced as far as Ayodhyā and Pāṭaliputra at the beginning of the 2nd century B.C., but failed to establish a unified rule in India.¹²

J. Filliozat over-cautiously says that the Greek and Latin data are very laconic, while the numismatic evidence is far too abundant.¹³

The locus classicus of Apollodorus of Artemita, quoted by Strabo, reads as follows: "The Greeks who occasioned its (Bactra's) revolt became so powerful by means of its fertility and advantages of the country that they became masters of Ariana and India, according to Apollodorus of Artemita. Their chiefs, particularly Menander (if he really crossed the Hypanis to the east and reached Isamus) conquered more nations than Alexander. These conquests were achieved partly by Menander, partly by Demetrius, son of Euthydemus, king of the Bactrians."¹⁴ Tarn has rightly pointed out Strabo's critical remark indicated by the phrase in parenthesis, perhaps expressing his reservations on the extension of the invasions. Tarn believes that this passage does not provide adequate evidence for the alleged occupation of

⁵ A. K. NARAIN: *The Indo-Greeks*, Oxford, 1957, 83.

⁶ F. ALTHEIM: *Weltgeschichte Asiens im griechischen Zeitalter*, 1, Halle, 1947, 331–332.

⁷ A. N. LAHIRI: *When Did Demetrius Invade India?*: *The Indian Historical Quarterly* 33, 1957, 43.

⁸ *The History and Culture of the Indian People*, Ed. R. C. MAJUMDAR, 2, Bombay 1951, 107. This view still recurs in standard books: K. C. SAGAR, *Foreign Influence on Ancient India*, New Delhi, 1992, 13.

⁹ *The Oxford History of India*⁴, Ed. P. SPEAR, Delhi–London–New York, 1981, 144.

¹⁰ R. THAPAR: *A History of India*, 1, Harmondsworth, 1966, 95.

¹¹ A. ANTONOVA G. M. BONGARD-LEVIN G. G. KOTOVSKII: *India története*, Budapest, 1981. (The original Russian version was published in 1973.)

¹² R. S. SHARMA: *Ancient India*, New Delhi 1980, 104.

¹³ J. ANDRÉ J. FILLIOZAT: *L'Inde vue de Rome*, Paris, 1986, 385.

¹⁴ Str. XI,11,1 (tr. by H. L. JONES).

Pātaliputra and he therefore quotes another – in his view neglected – passage from Strabo:¹⁵ “Of the eastern parts of India, then there have become known to us all those parts which lie this side of the Hypanis, and also many parts beyond the Hypanis of which an account has been added by those who, after Alexander, advanced beyond the Hypanis, as far as the Ganges and Palibothra.” Although Tarn is fully aware that this passage does not occur among the fragments of Apollodorus in FHG, he nonetheless regards it as a genuine locus. He comments that this passage probably preserves the memory of a military expedition led by the kings who, after Alexander, reached Pātaliputra, claiming that “Strabo could not have put it in that form had Apollodorus said that they had tried to take the capital and failed.”¹⁶

The main problem is that our search for this passage among the fragments in FGH is futile. This is all the more disappointing because Apollodorus is an excellent historian who drew from sources that have not been preserved elsewhere.¹⁷ Tarn has been sharply criticized by Altheim who has convincingly pointed out that this passage refers to travellers and diplomats.¹⁸ Narain came to the same conclusion, independently of Altheim.¹⁹ So the classical accounts do not allow us to take a definite position as to the leadership and the target.

For a short while it seemed that fresh material would emerge concerning Menander's role and the supposed direction of the invasion when G. R. Sharma, the distinguished archaeologist, published his booklet in 1986. G. R. Sharma based his arguments on the then recently discovered Reh inscription and the archaeological evidence which – according to him – reflected a wide-spread devastation of cities in the Ganges valley from Delhi to Patna. This latter is in harmony with the Greek invasion as depicted in the written sources.²⁰ One chronological anchor in the series of destroyed cities is Kauśāmbi, whose conflagration he dates to 160 B.C.²¹ As regards the date of Pātaliputra-Kumrahar, he agrees with A. S. Altekar who dated the thick layer of ash found there to the years 150–100 B.C.²² He is convinced that the name Minānada (?) on the Reh inscription can be identified with Menander, the leader of the great invasion in the Ganges valley between 170–150 B.C., in the course of which Pātaliputra had also been occupied.²³

It is unfortunate that this richly documented and focused theory cannot stand up to meticulous criticism. K. Karttunen called the inscription ‘mysterious’ since G.

¹⁵ TARN (n. 4) 144; Str XV, 1, 28 (tr. by H. L. JONES).

¹⁶ TARN (n. 4) 144–145.

¹⁷ F. F. SCHWARZ: Arrian's *Indike* on India: Intention and Reality: East and West 27, 1975, 195, n. 90.

¹⁸ ALTHEIM (n. 6) 327: “...sind προελφόντες και τινα προσιστορήσαντες schwerlich kriegerische Eroberer.”

¹⁹ NARAIN (n. 5) 36.

²⁰ G. R. SHARMA: Reh Inscription of Menander and the Indo-Greek Invasion of the Gangā Valley. Allahabad, 1986, 10.

²¹ SHARMA (n. 20) 22.

²² A. S. ALTEKAR V. MISHRA: Report on Kumrahar Excavations 1951–1955, Patna, 1959, 17; A. GHOSH: Encyclopaedia of Indian Archaeology, 1, New Delhi, 1989, 335: The hall was destroyed in the Śuṅga period.

²³ SHARMA (n. 20), 100.

R. Sharma had himself only studied it from photos.²⁴ B. N. Mukherjee believes that the king whose name appears in it can be identified with a Śaka or Kuṣāṇa ruler,²⁵ while G. Fussman has noted that it would be most unlikely that the title 'king of kings' would have been used by Menander. At the same time, he excludes the possibility of using a phallos-shaped stone for the inscription of a king like Menander.²⁶

Knowing that cities such as Pāṭaliputra were often torched during their history²⁷ and that Kumrahar is only a small part of the whole city described by Megasthenes,²⁸ we may reject Sharma's theory.

Let us return to the sources that are used by all specialists. The Mahābhāṣya contains important information on the route of the Greek invasion. There are two sentences illustrating the usage of the imperfect tense: *aruṇad yavanam sāketaṁ* and *aruṇad yavanam mādhyamikān*: "the Yavana was besieging Sāketa" and "the Yavana was besieging the Mādhyamikās". Another sentence apparently also refers to Puṣyamitra: *iha Puṣyamitraṁ yājyāmaḥ*: "here we are sacrificing for Puṣyamitra". Since Patañjali can be dated to around 150 B.C. and since he records contemporary events, the war in question must be dated to the same years. The first two sentences would contribute to our general knowledge about the invasion against Pāṭaliputra, but the absence of Puṣyamitra's name from the Yugapurāṇa clearly shows that this piece of information refers to another historical event.²⁹

It follows, then, that the key to our problem must be sought in the Yugapurāṇa. The crucial verses have been studied by renowned scholars since the 1860s and their findings have been quoted in the secondary literature reviewed in the introductory part of this paper. The overall picture is disappointing, but this is in part due to the shortcomings of earlier editions and the arbitrary emendations of the text. We are now in a relatively favourable position: a rather high number of manuscripts has been made available, together with numerous critical studies on the textual tradition and the secondary information yielded by archaeology and historical research. In short, the time for a reassessment has come.

The Yugapurāṇa forms the last chapter of a still unpublished astrological treatise called Vṛddhagargasaṁhitā or Vṛddhagārgīyasaṁhitā that recounts the decline of society and state in the Kali Age, the fourth and present age of the world in the cyclical world view of the Hindus.

²⁴ K. KARTTUNEN: Yonas, Yavanas and Related Matter in Indian Epigraphy: South Asian Archaeology 1993: 1, 1994, 331.

²⁵ B. N. MUKHERJEE: The Problem of Attribution of the Reh Inscription: International Association for the Study of the Cultures of Central Asia Information Bulletin, 11, 1986, 43-48.

²⁶ G. FUSSMAN: L'indo-grec Ménandre ou Paul Demiéville revisité: Journal Asiatique 281, 1993, 118-120.

²⁷ For example, the Buddha prophesied this: Mahāparinibbāna Sutta II, 158.

²⁸ Arr. Ind. 10, 5-9; Str. XV, 1, 36.

²⁹ Mahābhāṣya III, 2, 111 and III, 2, 123. For the date of Patañjali, cp. H. SCHARFE: Grammatical Literature: A History of Indian Literature, Ed. J. GONDA, V: 2, Wiesbaden 1977, 153. For the absence of Puṣyamitra's name, cp. Narain (n. 5) 85.

Most scholars regard it as a factual chronicle of the Magadhan Empire until the arrival of the Śakas.³⁰ The text has been variously dated from the 1st century B.C. to the 3rd century A.D.³¹ However, parallelisms between the details of the social crisis in the law-book of Manu and the Śāntiparva of the Mahābhārata and certain purāṇas suggest a later date.³² Its authorship is uncertain and it seems unlikely that the entire corpus was written by a single author; this chapter too appears to be a compilation.³³ N. Hein's proposal for an eastern and western recension of the text according to the pro-Greek or anti-Greek attitude of certain passages or epithets was an ingenious suggestion,³⁴ although it can no longer be accepted in the light of the newly discovered manuscripts.

The most daunting obstacle to a correct interpretation is the extremely corrupt condition of the text that has come down to us in the numerous manuscripts.³⁵ This is the main source of the controversies and uncertainties among the various scholars too.

The latest edition of the text by J. E. Mitchiner is not a critical edition, in spite of its claims, and the loss of the manuscript on which H. Kern's editio princeps is based cannot also be overlooked.³⁶ The following analysis will survey all the relevant variant readings.³⁷

Verse 47:

tataḥ sāketaṁākrāmya pañcālā mathurāstathā (pañcālān mathurām)
yavanā duṣṭavikrāntāḥ prāpsyanti kusumadhvajam.

The accusative form Sāketam – that is attested also in the Mahābhāṣya – can be interpreted as the target of the invasion. The plural nominatives pañcālā and mathurās suggest that soldiers from these localities participated in the campaign as allies of the Greeks. This is all the more possible since there were pro-Greek political forces in India since Alexander the Great's time. A. K. Narain considers the appearance of -mitra coins in the affected territories, as well as in Pāṭaliputra–Kumrahar to be direct

³⁰ L. ROCHER: *The Purāṇas: A History of Indian Literature*, Ed. J. GONDA, II:3, Wiesbaden, 1986, 254. For an extremely negative opinion about its historical value, cp. J. F. FLEET: *The Periplus of the Erythraean Sea: Journal of Royal Asiatic Society*, 1912, 793. Most scholars have tried to evaluate it as a historical source. W.W. TARN and A. K. NARAIN devoted an appendix to this source in their monographs: TARN (n. 4) 452–456 and NARAIN (n. 5) 174–179. D. C. SIRCAR, the outstanding epigraphist, has published an important paper in which he attempted to reconstruct the text too: D. C. SIRCAR: *The Account of the Yavanas in the Yuga-Purāṇa: Journal of Royal Asiatic Society*, 1963, 17–18.

³¹ ROCHER (n. 30) 254; FUSSMAN considers it to be undatable: FUSSMAN (n. 26) 84.

³² R. S. SHARMA: *Śūdras in Ancient India*², Delhi Varanasi Patna, 1980, 243–244.

³³ MITCHINER believes that of one of the authors can be identified with Garga who belonged to the Ujjain school of astronomers: *The Yuga Purāṇa. Critically Edited, with an English Translation and a Detailed Introduction* by J. E. MITCHINER, Calcutta, 1986, 80.

³⁴ N. HEIN: *Kayavana. A Key to Mathurā's Cultural Self-perception: Mathurā: The Cultural Heritage*. Ed. D. M. SRINIVASAN, New Delhi 1989, 230.

³⁵ For an overview of previous editions, cp. MITCHINER (n. 33) 17–18.

³⁶ MITCHINER's suggestions for readings are not too apt in some cases and there are numerous misprints both in the Sanskrit and the English text. At the same time, we have no reason to mistrust the text prepared by the great Dutch scholar Hendrik KERN in 1865.

³⁷ The verse numbers follow MITCHINER's edition.

evidence of this alliance.³⁸ There is only a slight problem with the name mathurās because the word does not occur in any Sanskrit text with the meaning “inhabitants or people of Mathurā”. The law-book of Manu mentions pāñcālāñchūrasenajān, i.e. inhabitants of the Pañcāla country and the natives of Śūrasena country, whose capital is Mathurā.³⁹ The form māthurās, “natives of Mathurā” would be grammatically correct. This unusual form is perhaps used on the analogy of pañcālān, perhaps an alternative form for pāñcālān.⁴⁰

Kern’s reading has been accepted by Jayaswal, Altheim, Sircar and, more recently, also by Thapliyal.⁴¹ In their view all three localities were occupied by the Greeks. In addition to the problem of the testimony of the textual tradition represented in the extant manuscripts, we may here also recall K. H. Dhruva’s objection who considers this route unlikely because it calls for long detours.⁴² Finally, we must mention Morton Smith’s suggestion who made a hypothetical emendation of Kern’s text. He conjectured that the forms mathurām(n) and pañcālān can be attributed to sandhi, and can therefore be read as mathurāt and pañcālāt and translated as singular ablatives that indicate the starting points of the invasion. Interestingly enough he dates the invasion to 184 B.C. on the grounds that Mathurā had formerly been held by the Greeks since at least before 174 B.C. because the suggestion of a Greek presence in that city, proposed by Tarn, has been convincingly refuted by Narain.⁴³

We read duṣṭavikrāntāḥ as “viciously valiant” in the second line of the verse because it is acceptable from a brāhmaṇa point of view which is naturally hostile to the Greeks and because the cruelty of Greek invaders is colourfully recorded both in classical and Indian texts.⁴⁴

The verb prāpsyanti and the accusative kusumadhvajam are of vital importance in the interpretation of the historical contents. Prāpsyanti is the future third person plural form of the verb āp- prefixed with pra-, meaning “to get”, “to obtain”, “to go to”, “to reach”, “to arrive at”, etc.⁴⁵ We may therefore translate the phrase as “(they) will get to / reach Kusumadhvaja.” But what exactly is the latter? V. Smith has suggested that Kusumadhvaja is simply a mistake for Kusumapura, the name of Pāṭali-

³⁸ NARAIN (n. 5) 86–87: the so-called -mitra coins suggest a Pañcāla-Māthura alliance and a coin bearing the name of Indramitra was found in Kumrahar.

³⁹ Mānavadharmasāstra VII, 193.

⁴⁰ M. MONIER-WILLIAMS: Sanskrit English Dictionary, Oxford 1960, 578 col. 3 and 614 col. 3.

⁴¹ K. P. JAYASWAL: Historical Data in the Garga-Samhita: Journal of the Bihar Oriental Research Society 14, 1928, 397–421; ALTHEIM (n. 6) 328; SIRCAR (n. 30) 17–18; U. P. THAPLIYAL: Foreign Elements in Ancient Indian Society 2nd century B.C. to 7th century A.D., New Delhi, 1979, 23; SHARMA (n. 20) 10.

⁴² K. H. DHURVA: Historical Contents of the Yuga Purana: Journal of the Bihar Oriental Research Society, 16, 1930, 35. This work must be treated with healthy criticism. See TARN (n. 4) 454 and MITCHNER (n. 33) 17.

⁴³ R. MORTON SMITH: Dates and Dynasties in Earliest India. Translation and Justification of a Critical Text of the Purāṇa Dynasties, Delhi, 1973, 371; TARN (n. 4) 323; NARAIN (n. 5) 89.

⁴⁴ The epithet yuddhadurmada “infatuated by war” in verse 56 reflects this. See also F. E. PARGITER: Purana text of the Dynasties of the Kali Age, Oxford, 1913, 56, and F. F. SCHWARZ: Invasion und Résistance. Darstellungsmöglichkeiten in der Alexanderliteratur: Grazer Beiträge, 9, 1980, 104–105.

⁴⁵ MONIER-WILLIAMS (n. 40) 707 col. 2 and V. S. APTE: The Practical Sanskrit–English Dictionary, Ed. P. K. GODE–C. G. KARVE, Poona, 1957, 1130 col. 2.

putra,⁴⁶ while Narain considers Kusumadhvaja and Pāṭaliputra to be synonyms.⁴⁷ The problem with this identification is that it is not documented in any Sanskrit text.⁴⁸ Following Jayaswal, Tarn offers an apparently more acceptable solution, claiming that Kusumadhvaja “must have been separate from, or a suburb of the Mauryan town.”⁴⁹ Without quoting Tarn, Sircar goes a step further, suggesting that the name denotes a locality where the God of Love (Kāma), i.e. “who has a flower-banner” is worshipped.⁵⁰ A recurring difficulty is that this name of Kāma cannot be attested. Kusumadhvaja is the name of an unimportant bodhisattva, while the God of Love is represented by a real synonym, namely Kusumaketu.⁵¹ Still, Sircar’s hypothesis can be taken further. Kāma may have been a “guardian” or “city-god” of Pāṭaliputra, especially since we know that the city was famed for its courtesans, the “female priests” of the God of Love. It cannot be mere chance that Vātsyāyana, the celebrated author of the Kāmasūtra learnt a great deal from the courtesans of the city.⁵² Kauṭilya advises the erection of a temple or place of pilgrimage where a god has to be worshipped outside the city.⁵³ We are told by Sanskrit authors that the festival of love was customarily held also in gardens or parks outside the capital.⁵⁴

In view of the above, our tentative translation would read as follows:

“Then, having occupied Sāketa, the viciously valiant Greeks, together with the Pañcālas and Mathurās, will occupy Kusumadhvaja (a suburb of Pāṭaliputra).”

Verse 48:

tataḥ puṣpapure prāpte kardame prathite hite
ākulā viṣayāḥ sarve bhaviṣyanti na saṁśayaḥ
śāstradrumamahāyuddham tadbhaviṣyati na saṁśayaḥ⁵⁵

Jayaswal interprets this verse as follows: “The thick mud-fortification (embankment) at Pāṭaliputra being reached, all the provinces will be in disorder without doubt, ultimately a great battle will follow with tree (-like) engines.” He identifies this tree (-like) weapon with a military equipment called śataghñī.⁵⁶ In our opinion this identification can be rejected on morphological, as well as semantical grounds.⁵⁷

⁴⁶ SMITH (n. 3) 229.

⁴⁷ NARAIN (n. 5) 83.

⁴⁸ F. F. SCHWARZ: Kī. Pauly, 4, 426, Pali(m)bothra. See also M. S. PANDEY: The Historical Geography and Topography of Bihar, Delhi Patna Varanasi, 1963, 135.

⁴⁹ TARN (n. 4) 145.

⁵⁰ SIRCAR (n. 30) 11.

⁵¹ R. SCHMIDT: Nachträge zum Sanskrit Wörterbuch in kürzerer Fassung von O. BÖHLINGK, Indian edition, Delhi, 1991, 151 col. 3; F. EDGERTON: Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary, 2, Indian edition, Delhi, 1970, 189 col. 1.

⁵² Kāmasūtra II, 1, 11. and Kuṭṭanimata 176-192.

⁵³ Arthaśāstra II, 4, 20.

⁵⁴ Daśakumāracarita, chapters two and seven.

⁵⁵ Śāstradrama is an obvious misprint in MITCHINER’s edition.

⁵⁶ JAYASWAL (n. 41) 410. The reference given by him, ch. 2, 4, is incorrect. The term occurs in Arthaśāstra II, 3, 34 (= section 21).

⁵⁷ For śataghñī, lit. “hundred-killer”, cp. The Kauṭilya Arthaśāstra, 2, An English Translation with Critical and Explanatory Notes [by] R. P. KANGLE, Bombay, 1972², 67: “a huge bar with a thousand spikes”; APTE (n. 45) 1529 col. 2 1530 col. 1 and G. M. VAIDYA, Fire-arms in Ancient India: Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, 4, 1928, 31-32.

A certain difficulty is that *druma* normally denotes a living tree and it is a synonym of *vṛkṣa*,⁵⁸ while wood and wooden objects are denoted by another word: *kāṣṭha*.⁵⁹ Trees can be used for constructing a bridge or filling a ditch or as battering rams to destroy defence works. There are excellent examples for each usage in the great epic, the *Rāmāyaṇa*.⁶⁰

A less probable solution would be to view the weapon and tree separately and translate the whole compound as “a great battle of weapons and (palisades made of) trees.” Morton Smith surprisingly emendates *śatadruma* for *śatadrum ā* and suggests a battle on the *Śatadru* river between the two kings Eucratides and Demetrius.⁶¹ This idea can be surely rejected since it does not find any support in the manuscripts and neither does it fit into the context.

The toponym *Puṣpapura* is in fact a synonym of *Pāṭaliputra* and it would indicate that the invaders reached the city itself. After that a great battle began. It is unclear whether the occupation of the city is also implied here. One may well conceive of a trench war under the city walls which was suddenly ended owing to the dissent among the invaders who were thus forced to abandon the region.

All students of the passage have a mud-wall in mind.⁶² The word *kardama* has a wide range of meanings: “mud”, “clay”, “dirt” or “filth”,⁶³ as well as “slime” or “mire”.⁶⁴ The word *hita* is also difficult to explain. Narain interprets it on the analogy of *hitā f.*, “a small embankment” raised in a village, while *hita m. or n.* would mean a “great embankment”.⁶⁵ The explanation is imaginative, but lacks any supporting evidence: the term is not attested in this sense in any Sanskrit text. Mitchiner renders it as “cast down” and associates it with the defence works which presupposes the fall of the city.⁶⁶ If this were indeed the case, we would be justified in asking about the great battle that supposedly took place.

Before offering our own views, let us briefly survey the possible information to be gained from the written sources and the archaeological record.

Megasthenes speaks of various things: a ditch encircled the town,⁶⁷ and it was in turn encircled by a wooden wall, in front of which there was “a trench used both for defence and as a receptacle of sewage that flows from the city.”⁶⁸

Fa-hsien records the following: “Having crossed the river and journeyed one *yojana* towards the south, the pilgrims arrived at the country of Magadha and the city of *Pāṭaliputra* formerly ruled by Aśoka.”⁶⁹

⁵⁸ Amarakośa II, 4, 5 and MONIER-WILLIAMS (n. 40) 502 col. 2.

⁵⁹ Amarakośa II, 4, 5 and MONIER-WILLIAMS (n. 40) 281 col. 2.

⁶⁰ *Rāmāyaṇa* VI, 41, 29 and VI, 22, 66. Trees (*vṛkṣa*) as missiles, cp. VI, 54, 6.

⁶¹ MORTON SMITH (n. 43) 371.

⁶² JAYASWAL (n. 41) 410; NARAIN (n. 5) 83; SIRCAR (n. 30) 17 and MITCHINER (n. 33) 91.

⁶³ MONIER-WILLIAMS (n. 40) 258 col. 1.

⁶⁴ APTE (n. 45) 540 col. 2.

⁶⁵ NARAIN (n. 5) 177–178. But MONIER-WILLIAMS (n. 40) 1298 col. 2.

⁶⁶ MITCHINER (n. 33) 91.

⁶⁷ Arr. Ind. 10, 5–9.

⁶⁸ Str. XV, 1, 36, tr. by H. L. JONES.

⁶⁹ The Travels of Fa-hsien (399–414 A.D.) or Record of the Buddhist Kingdoms. Re-translated by H. A. GILES, Indian edition, Varanasi–Delhi, 1972, 44–45.

During the excavations at Bulandibagh the section of a wooden palisade was unearthed. Two rows of upright beams were spaced at a distance of 14 feet 6 inches from each other. The space between two rows was covered with wooden sleepers at an interval of about one foot from another. The remains suggested that this wooden wall had been covered with earth up to a certain height, although this could not be exactly ascertained. The timber used was teak, carefully trimmed into the required shape with an adze.⁷⁰ These findings do in part support Megasthenes' data, but we must be careful with any identification, always bearing in mind that even if we theoretically connect the areas in and around modern Patna investigated so far, the territory encircled does not cover the whole area described by Megasthenes – and as the excellent archaeologists G. Erdosy and D. K. Chakrabarti have noted, the alignment and the extent of the palisade is still unclear, as is its stratigraphy and thus its precise date also remain uncertain.⁷¹ Relying on Megasthenes and Fa-hsien, Schlingloff is more optimistic. In his opinion the remains allow us to draw an 8 km long row that may have marked the boundary of the city which more or less lay where the present-day Patna is situated. The area between the city and the river Ganges which is prone to floods had been left open.⁷²

We may now offer some tentative solutions. It can be assumed that the invaders crossed the muddy (kardama) area where they used freshly cut out trees to construct a causeway. It is also possible that after taking the city surrounded by muddy trenches the last (paścima) great battle started, the siege of the royal palace built of wood. This possibility cannot be rejected out of hand, especially in knowledge of the plan of the fortified capital given in the Arthaśāstra of Kauṭilya.⁷³

Verses 56 and 57 could offer decisive proof for a Greek presence in the city and may also explain why the allies gave up the siege. The read as follows:

yavanā jñāpayiṣyanti nagare yaṁ ca pārthivāḥ
madhyadeśe na sthāpyanti yavanā yuddhadurmadā
teṣāmanyonyasambhāvā bhaviṣyanti na saṁśayaḥ
ātmacakrotthitaṁ ghoram yuddham paramadāruṇam

In Mitchiner's reading, these verses are given as follows: "And in the city the Yavanas, the princes, will make this [people] acquainted with the: [but] the Yavanas, infatuated by war, will not remain in Madhyadeśa; there will be mutual agreements among them [to leave, due to] a terrible and very dreadful war having broken out in their own realm – there is no doubt."⁷⁴ The retreat of the Greeks was most

⁷⁰ B. KUMAR: *Archaeology of Pataliputra and Nalanda*, Delhi, 1987, 169–170.

⁷¹ G. ERDOSY: *Early Historic Cities in Northern India: South Asian Studies*, 3, 1987, 18; D. K. CHAKRABARTI: *The Archaeology of Ancient Cities*, Delhi–Calcutta–Chennai–Mumbai 1997, 211.

⁷² D. SCHLINGLOFF: *Die altindische Stadt. Eine vergleichende Untersuchung: Akad. d. Wiss. u. d. Lit. in Mainz. Abh. d. Geistes- und Sozial wiss. Kl. Jg. 1969*, 3, 34–35.

⁷³ Arthaśāstra II, 4, 6.

⁷⁴ MITCHINER (n. 33) 92 n. 32: "the reading of the first part of the śloka is not altogether satisfactory." NARAIN (n.) 178 presents a highly speculative emendation, suggesting that "the Pañcālas and those other kings (who participated in the invasion) destroyed the city." This is hardly possible.

likely due to the civil war between Demetrius and Eucratides.⁷⁵ In contrast, Narain is inclined to assume a conflict among the besiegers.⁷⁶

In sum, a positive answer can be given to question put in the title of this paper: the Greeks occupied Pāṭaliputra sometime before the death of the last Mauryan ruler, perhaps sometimes before 180 B.C. It cannot be attributed either to Menander or Demetrius. Puṣyamitra Śuṅga's clash with the Greeks or, to be more precise, his uncle's victory and the great royal sacrifice afterwards forms another chapter in the history of the Indo-Greeks in India.⁷⁷

University of Szeged
Faculty of Humanities
H-6722 Szeged, Egyetem u. 2.

⁷⁵ SMITH (n. 3) 237–238; RAPSON (n. 1) 446; SIRCAR (n. 30) 16.

⁷⁶ NARAIN (n. 5) 179.

⁷⁷ As regards the problem of Menander's date, it is important to bear in mind that he was probably a contemporary of Eucratides who ruled between 170–145 B.C.: FUSSMAN (n. 26) 92–94, and the placing Menander beside Puṣyamitra is not at all a simple business: SAGAR (n. 8) 96. The occurrence of Demetrius' name in the Yugapurāṇa, based on a wrong reading, and his identification with a king mentioned in the Khāravēla inscription, must be ruled out: NARAIN (n. 5) 40–42.

JÁNOS ZLINSZKY

DER PROZESS JESU AUS DER SICHT DES ANTIKEN PROZESSRECHTS

Bei der Bearbeitung eines geschichtlichen Ereignisses darf man nicht vergessen, daß dieses uns aus der Vergangenheit als Tatsache entgegentritt, doch sich seinerzeit aus dem Zusammenhang verschiedener Faktoren, unausrechenbarer Ereignisse mit vielen möglichen Entwicklungsergebnissen entfaltend abspielte. Das war auch im menschlichen Leben von Jesus Christus so. Er kam auf die Welt mit der Aufgabe, die Frohbotschaft zu verkünden. Allen denjenigen, die die Botschaft angenommen haben, verlieh er Kraft, Kinder Gottes zu werden.¹ Doch ein Teil der Seinen, zu denen er kam, eben der amtliche, offizielle Teil, nahm ihn nicht auf, erkannte ihn nicht. Diese konnte er nur durch sein Opfer erlösen, indem er willig – keineswegs erzwungen – sein Ende am Kreuz ertragen hat.

Über die Geschichte informieren uns Quellen. Sie sind vielschichtig, und ihre Entzifferung ist eine besondere Wissenschaft. Eine geschichtliche Quelle ist für uns jede Nachricht aus einem vergangenen Zeitalter.² Quellen für die Lebensgeschichte Jesu sind in erster Linie die schriftlichen Berichte über ihn, so das Neue Testament und die kirchliche Überlieferung. Sie sind aus subjektiver Sicht geschrieben, so kann ihr Inhalt gezielt sein, und es ist gut, ihn durch andere Quellen zu prüfen. Heute wird von keinem objektiv arbeitenden Historiker in Frage gestellt, daß Jesus Christus eine historische Persönlichkeit war, geboren zur Zeit des Augustus. Er hat unter dem Regime des Tiberius gelehrt und wurde zwischen 30–33 vom Legat-Statthalter in Judäa, Pontius Pilatus zu Ostern gekreuzigt.³

Die vier Evangelien und die Briefe der Apostel beschäftigen sich in erster Linie mit der Lehre, der Frohbotschaft. Auf die Person Christi und seinen Lebenslauf gehen sie insoweit ein, als es für den Beweis seiner Authentizität nötig und wichtig ist.⁴

¹ Joh 1.12.

² WIEACKER, Franz: Römische Rechtsgeschichte, I. IIAW München 1988. p. 63 für die Rechtsgeschichte, aber in breiter Sicht für alle Geschichtswissenschaften gültig ausgelegt.

³ Kein vom Senat eingesetzter Promagistrat mit imperium, sondern Legat des Princeps Tiberius.

⁴ Joh 20.31.

Zur Analyse des Neuen Testaments als Quelle ist die Kenntnis und Quellenbewertung des Alten Testaments nötig. Auch die Frohbotschaft ist ohne diese Quelle nicht klar zu verstehen. Die Bilder in Christi Sprache gehen auf die Grundlage der Lehren und Wahrsagungen des Alten Testaments zurück.

Für Christi Geschichte, und insbesondere für seinen Prozeß haben auch alle Angaben über das damalige jüdische und römische Prozeßrecht Quellenwert. Sie können andere Quellen bestätigen oder in Frage stellen. So ist ihre Analyse in dieser Beziehung vielleicht lohnend.

Die vier Evangelien bieten parallele Angaben aus den Ereignissen des Lebens Jesu sowie über seine Lehren. Zwei von ihnen, Matthäus und Lukas, enthalten auch Angaben über die Geburt und gewisse Ereignisse der Kindheit. Johannes gibt über diesen Anfang nur eine übernatürliche dramatisch kurze Summe. Nach diesem Beginn beschreiben sowohl sie als auch Markus die Ereignisse aus Jesu Leben und Wirken vom Beginn der öffentlichen Tätigkeit an. Sie bezwecken damit den Beweis, daß Christus der erwartete Erlöser ist.

Aus diesen Berichten ist es nicht ohne Nutzen, kurz zu analysieren

- a) die Beschreibung der Frohbotschaft als Programm,
- b) den Bericht über den Empfang der Frohbotschaft,
- c) die Einstellung des offiziellen Judentums zu Jesu Lehre,
- d) die Entwicklung der Tätigkeit Jesu von den Möglichkeiten der Nichtbeachtung, Anerkennung oder Abweisung seiner Lehren in Richtung einer menschlichen Tragödie, und
- e) deren Höhepunkt in seinem Prozeß.

a) Die Verkündung der Frohbotschaft begann mit der Taufe Christi im Jordan und der Vorbereitung in der Wüste. Die ersten Jünger schließen sich ihm fast noch im familiären Kreis an, wie bei der Hochzeit zu Kana.⁵ Dann kommen die Predigten in Galiläa, parallel zur Tätigkeit Johannes' des Täuflers. Der Anfang ist so bescheiden, daß selbst bei Johannes Zweifel entsteht: Bist du es, der da kommen soll, oder sollen wir auf einen anderen warten?⁶

Die Frohbotschaft wird nicht direkt verkündet, sondern in Parabeln, wenn auch durch außerordentliche Erscheinungen begleitet. Die Kunde über den Propheten verbreitet sich doch. Jünger, Interessenten, Heilung Erhoffende folgen Jesus. Er tut auch etliches zur Verbreitung seiner Botschaft, die Heil bringt, durch die Aussendung der 12 und der 72.⁷ Letztlich wurde die Botschaft offen, im Tempel ausgerufen. Sie lautet: Gottes Reich ist nahe, die Zeit ist gekommen, bekehrt euch!

b) Diese Botschaft von einer Erlösung durch freie Entscheidung, durch inneren Wandel, angeboten, nicht aufgedrängt, als Möglichkeit, nicht als Befehl vorgelegt, wurde von einer kleinen, aber wachsenden Schar gehört, von den Aposteln und Jüngern, von den sich ihnen anschließenden, und für sie sorgenden Frauen. Viele, die ihn gehört haben, folgten nicht seinen Wanderungen, sondern kehrten heim und wur-

⁵ Joh 2.1.

⁶ Mt 11.3.

⁷ Mt 10.5, Mk 3.14, 6.8, Lk 9.1, 10.1.

den so zu Zentren der Frohbotschaft in ihrer Umgebung. Vielleicht erreichte diese Botschaft eben durch solche Leute auch Kreise, die nicht unmittelbar Kontakt mit dem Erlöser hatten, darauf weisen die Evangelien hie und da hin. Doch auch der engere Kreis derer, die Jesus folgten, hatte eine ziemlich menschliche Bindung zur Botschaft: Nach Jesu Worten hätten sie nötig, neu geboren zu werden, um ihn richtig zu verstehen.⁸

c) Wie war die Reaktion des amtlichen Judentums auf die Frohbotschaft? Gleich zu Beginn der Verkündigung, als Jesus behauptet: „Heute ist die Stelle, die ihr soeben gehört habt, erfüllt“, wollte man ihn steinigen.⁹

Seine Beziehungen zu den Führern Israels wurden immer gespannter.¹⁰ Jairus hatte ihn noch offen eingeladen, Nikodemus traute sich nur mehr während der Nacht zu ihm. Er tadelte sie, daß sie des Johannes' Zeugnis zurückwiesen und so den für sie bestimmten Ratschluß Gottes nicht achteten.

Aus diesem Satz ist zu erkennen, daß Gottes Ratschluß zur Annahme der Frohbotschaft und durch diese zur Verwirklichung des Gottesreiches aufforderte! Jesus forderte zwar keine weltliche Macht (wer hat mich zum Richter gemacht?), und erklärt des öfteren, daß man das Gesetz nicht aufheben, sondern erfüllen muß und die Vorschriften der Schriftgelehrten, die auf Moses Stuhl sitzen, beachten soll. Doch seine souveräne Art der Verkündigung, sein inneres und somit von außen unkontrollierbares Ethos machten ihn für die Priester und Pharisäer unannehmbar.

In seiner Lehre ist die Rede von der dienenden Macht, von der höheren Verantwortung der Reichen und Vornehmen betont. Er sagte, die Kleinen und Unbedeutenden werden über die Hochstehenden richten. Nach ihm fällt das vergossene Blut, die Klage der Gepeinigten und Schwachen, auf die Häupter der Schuldigen zurück. Kaiphas fürchtete nur zu Recht, daß diese Lehren aufwiegeln könnten, wenn auch Jesus selbst alle Gewalttätigkeit ablehnte. „Und dann kommen die Römer, und nehmen uns das Land, wo wir nicht fähig sind, Frieden und Ordnung zu wahren!“¹¹ Dem Hohenpriester ist es unwichtig, ob der Messias gekommen ist, vielleicht glaubt er in Wahrheit nicht einmal an diese Möglichkeit. Ihm ist nur wichtig, seine Position der Macht zu erhalten – und das Volk, das Volk des Gesetzes, durch dessen Existenz seine Macht legalisiert wird. Besser, wenn ein Mensch für das Volk stirbt, war sein prophetischer Beschluß.

Es gibt unter den Pharisäern und Schriftgelehrten auch solche, die auf ihre altmodische, haarspalterische Weise gutwillig über das Wesen Jesu Klarheit erhalten möchten.¹² Dazu sollen die vielen Fragen dienen, die Jesus, auch manchmal Anerkennung erntend, beantwortet. Darum die Fragen über seine Vollmacht, die Jesus manchmal offen beantwortet (sagt einfach, was ihr gesehen habt! – zwei Zeugnisse sprechen für mich, das meine und das des Vaters!), manchmal aber zurückweist (kein anderes Zeichen wird euch gegeben! – auch ich sage nicht, durch wessen Ermächti-

⁸ Joh 3.4.

⁹ Lk 4.16.

¹⁰ Mt 9.11, 12.2., 38, 15.12, 16.1, 19.3, Mk 3.6, 22, 7.1, 8.11, 10.2, Lk 5.30, 6.2, 11, 7.30, 36, 11.38, 46, 53.

¹¹ Joh 11.51.

¹² Joh 12.42.

gung ich tätig bin!). Sie erhielten genügend Zeichen, doch dann schrieben sie diese der Macht des Teufels zu. Der Ton der Erwiderung ist nahezu resigniert, als wenn er sagen möchte: Welche Torheit da geredet wird! Schön wäre es, wenn Satans Reich sich entzweien würde!

Die andere Schriftgelehrtengruppe indes weist den Propheten offen zurück, der den Sabbat nicht ehrt, nicht fastet, aus Galiläa, und zwar aus einem bekannten Ort kommt!

So liefen drei Jahre ab. Jesus wurde bekannt vom linken Jordanufer bis zur Meeresküste, auch in Judäa, wo er bei feierlichen Anlässen predigte. Im letzten Winter wurde sein Gegensatz zur Kirchenbehörde offen.¹³ Als er zu Ostern wieder nach Jerusalem aufbrechen wollte, wollten ihn die Jünger erschrecken zurückhalten.¹⁴

Als er den Weg zur letzten großen Verkündung der Frohbotschaft nach Jerusalem antrat, sah er zwar voraus, was geschehen wird, doch er wußte auch, daß seine Verkündung im Tempel und vor den Behörden erfolgen müsse, um ihnen die freie Annahme oder die offene Ablehnung der Botschaft, die Bekehrung anzubieten. Die Erlösung sollte durch Bekehrung oder durch das Opfer des Menschensohnes geschehen, denn die Zeit war reif, die Vorbereitung abgeschlossen. (Wir haben manchmal den Eindruck, der Ablauf der Erlösung sei auf einer im voraus bestimmten Bahn verlaufen und die Teilnehmer bloße Statisten und nicht wirklich schuld an dem waren, was geschehen mußte.) Doch es gab zwei Möglichkeiten: Annahme oder Ablehnung, und den Menschen, die am Geschehen teilgenommen haben, war die Möglichkeit der freien Wahl keineswegs genommen. Jesus hat sie in seinem Prozeß – das wollen wir beweisen –, nicht dazu gedrängt oder gezwungen, ihn zu verurteilen ...

Die Apostel verstanden seine Voraussagen nicht. Vielleicht hielten sie es für unmöglich, daß jemand wissend in den Tod gehe, vielleicht hofften sie auch, das seine Zeichen in Jerusalem genügen werden, ihn zu legitimieren. Sie schwankten zwischen Furcht und Hoffnung, nahmen aus Liebe die Gefahr an,¹⁵ wollten ihm deren Riskierung abraten, sich in sie zu begeben¹⁶ – oder hofften trotz allem auf ein gutes Ende und wollten ihre Position im Hofstab des Messias Königs sicherstellen.¹⁷ Erschütternd klingt die Bitte der Frau des Zebedäus, die für ihre Söhne den rechten und linken Platz neben dem Thron des Messias verlangt. Du weißt nicht, um was du bittest, antwortet Jesus, vor dessen Augen der fürchterliche Thron des Königs der Juden auftaucht! Ja, sie wußte es nicht.

Die Zuversicht der Hoffenden war nicht ganz ohne Realität. Jesus wurde diesmal nicht mit Steinen, sondern mit Palmenzweigen und Jubel in Jerusalem begrüßt. Darum auch der Schreck der Machthaber! Es gab die Möglichkeit eines glücklichen Endes, und die sich dort in seinem Gefolge Jerusalem näherten, konnten nach der Heilung der Blinden und der Auferstehung des Lazarus mit Recht das Empfinden haben, sie seien das Geleit des Messias Königs, die Vermittler zwischen Herrscher und Volk.¹⁸

¹³ Joh 10.23.

¹⁴ Mt 16.22.

¹⁵ Joh 11.16.

¹⁶ Mt 16.22.

¹⁷ Mk 10.32.

¹⁸ Joh 12.21.

d) Die Ereignisse der Leidensgeschichte beginnen an einem Samstag. Jesus ist Gast bei Simon, dem Pharisäer, den er heilte. Mit ihm sind Lazarus und seine Schwestern. Da wurden seine Füße gesalbt, sozusagen im Voraus für sein Begräbnis. Die Entscheidung der engeren Führungsschicht der Juden, daß es besser sei, diesen einen Mann für das Volk sterben zu lassen, ward schon getroffen, ja sie wollten auch Lazarus aus dem Weg räumen.¹⁹ Darum erging der Befehl, es zu melden, wo immer man Jesus sehe.²⁰ Das erklärt das Angebot des Judas, ihn unauffällig in ihre Hände zu spielen, wofür ihm 30 Silberlinge versprochen wurden.²¹

Am folgenden ersten Tag der Woche hielt Jesus feierlichen Einzug in Jerusalem, sehr zum Mißfallen der Behörden. Die folgende Karwoche wird uns durch die Liturgie zusammengedrängt vor Augen gestellt. Drei große Ereignisse bieten die Hauptpunkte: das letzte Abendmahl (Gründonnerstag), der Tod am Kreuz (Karfreitag) und die Auferstehung (Karsamstag) führen zur Feier des Ostersonntages. Doch die richtige Folge der Ereignisse kann, wie das schon Szörényi bewies,²² sowohl aus den Quellen als auch aus der christlichen Tradition erschlossen werden. Die erhaltenen Ereignisse sind kaum in die liturgische Zeitspanne einzuordnen, darum wird ihre Wahrheit oft bezweifelt. Real, wenn wir von der Zeitspanne kaum zweier Tage ausgehen, und so muß diese Frage näher analysiert werden.

Die Evangelien bringen meist keine genauen Zeitangaben. Die Geschehnisse dieser Woche jedoch werden ziemlich exakt vorgeführt. Am Abend des Tages seines Einzugs (Sonntag) ging Jesus nach Bethanien um zu übernachten.²³ Am nächsten Morgen zog er wieder in die Stadt.²⁴ Dort jagte er die Käufer, Verkäufer und Wechsler aus dem Tempel. Das trug sicherlich zu seiner Popularität bei, schaffte ihm aber auch neue Feinde, besonders unter den Priestern. Auch an diesem Abend ging er nach Bethanien. Am Dienstagmorgen in die Stadt zurückkehrend sahen sie den Feigenbaum, den er am vorangehenden Morgen verwünscht hatte, verdorrt stehen.²⁵ Das Evangelium des Markus, das die drei ersten Morgen deutlich unterscheidet, schaltet hier einen Rückblick auf den Samstagabend in Bethanien ein, logischen Vorfall der nun folgenden Ereignisse, und führt dann die Ereignisse dieses Dienstags – mit der Beschreibung des ersten Tages der Ungesäuerten Brote, an dem man das Osterlamm zu schlachten pflegte, weiter. Er bemerkt dabei, daß das Fest der Juden nur in zwei Tagen folgte.²⁶

Die Differenz der zwei Daten für das Ostermahl kann durch die seither festgestellte Zeitrechnung der Essener erklärt werden. Das Osterfest der Essener war immer der vierte Tag der Woche, so aßen sie das Osterlamm am Dienstagabend. Das

¹⁹ Joh 12.10.

²⁰ Lk 20.20, Joh 11.48, 12.56.

²¹ Mt 26.14, Mk 14.11.

²² SZÖRÉNYI Andor: A biblia világa. Budapest, 1971.

²³ Mt 21.17, Mk 11.11.

²⁴ Mt 21.18, Mk 11.12.

²⁵ Mk 11.20.

²⁶ Mk 14.1, 12.

Fest der Juden war der 15. Nisan, in diesem Jahr am Samstag, so mußte man das Osterlamm am Freitagabend essen.²⁷

Jesus hielt demnach das letzte Abendmahl, wo er sein Leib und Blut als Speise für uns anbot, am Dienstagabend. Nachher sprach er seine wunderbaren Abschiedsworte, wie sie – die drei anderen Evangelien ergänzend – der alte Johannes uns überliefert. Da es wegen des Abendmahles spät geworden war, gingen sie nicht mehr nach Bethanien, sondern nur vor die Mauern der Stadt, auf den Ölberg. Judas hat sich das sicherlich schon während des Essens ausrechnen können, und so konnte er die Schergen an einen Ort führen, den er kannte und wo die Verhaftung kein Aufsehen erregen würde.

e) Judas führte die ihm zugewiesene Truppe in den Garten von Gethsemane, um Jesus zu verhaften. Jesus empfängt die Knechte der Macht und des Gesetzes mit Gehorsam, aber mit der Würde des Unschuldigen. Wen suchet ihr? fragt er. (Ähnlich hatte er einst die ersten Jünger gefragt, wohl wissend, was ihr Ziel sei.)²⁸ Diese sind verstört, erschrocken. Er ist doch ein Mensch mit geheimnisvoller Macht, der Wundertäter, den sie im Tempel nicht zu verhaften wagten. Recht hat er, wenn er sagt: „Wie gegen einen Räuber seid ihr ausgezogen, mit Schwertern und Prügeln, um mich zu ergreifen. Tag für Tag war ich bei euch im Tempel, wo ich lehrte, und ihr habt mich nicht ergriffen.“²⁹

Tatsächlich fürchteten diese Knechte Jesus. Das ist der psychologisch natürliche Grund ihres zunehmend brutalen Auftretens. Vorerst binden sie ihn nur – ganz überflüssig – um ihn während der Nacht zu Annas, dem Vorgänger des Hohenpriesters Kaiphas zu führen. Man wollte versuchen, ihm schon vor der Sitzung des Hohen Rates Äußerungen zu entlocken, die man später gegen ihn benutzen konnte.³⁰

Annas befragte Jesus über seine Lehren und Jünger. Sein Ziel ist offensichtlich, die Antworten gegen den Verhörten zu wenden. Jesus vereitelte seine Absicht, indem er einfach die Auskunft verweigerte. Er war nicht verpflichtet, gegen sich Beweise zu liefern. Die Beweisspflicht liegt bei der Anklage. Auch hat er öffentlich gelehrt, alle konnten ihm zuhören. „Was fragst du mich? Frage jene, die gehört haben, was ich ihnen gesagt habe. Die wissen ja, was ich geredet habe.“³¹

Die Entgegnung ist korrekt und entspricht den Prozeßregeln. Jesus ging nicht in die ihm gestellte Falle, denen Rede zu stehen, die gut gegen ihn als Zeugen hätten benützt werden können. Enttäuscht und wütend schlägt ein Scherge den gebundenen Gefangenen: „So antwortest du dem Hohenpriester?“. Jesus antwortet auf diese Rohheit ruhig, aber mit Würde: „Habe ich Unrechtes geredet, so beweise das Unrechte, doch habe ich recht, warum schlägst du mich?!“ Weitere Atrozitäten werden durch seine Antwort verhindert.

Von Annas Haus wurde Jesus vor den Hohen Rat geführt, in das Haus des Hohenpriesters. Die Versammlung war sicher nicht vorgeplant. Bis die würdevollen,

²⁷ Joh 18.28.

²⁸ Joh 18.4, 1.38.

²⁹ Mk 14.48, Lk 22.53.

³⁰ Joh 18.13.

³¹ Joh 18.21.

teils greisen Mitglieder sich versammelt hatten, dauerte es seine Weile. Auch das Auftreiben verschiedener Zeugen konnte nicht in Minuten geschehen.

Der Hohe Rat, von dem einige Mitglieder mit Jesus sympathisierten³² oder wenigstens nicht gegen ihn vorgeingenommen waren, hielt sich sicher an die Prozeßregeln. Die schrieben das gesonderte Verhör jedes einzelnen Zeugen in jeder Sache peinlich genau vor, daran konnte auch der Hohenpriester nichts ändern. Begonnen hat diese Verhandlung irgendwann am Mittwochvormittag, nach einer einleitenden Besprechung, der Registrierung der Zeugen.³³

Das jüdische Prozeßrecht schrieb strengstens vor, daß jede Behauptung der Anklage durch zwei in allen Einzelheiten übereinstimmende Aussagen bewiesen werden mußte.³⁴ Die Anklagepunkte mußten beweisen, daß der Angeklagte Erklärungen getan, friedensstörende Reden gehalten oder religiöse Vergehen begangen hatte, die der Hohe Rat als gesetzwidrig betrachtete. Der Angeklagte hatte das Recht, die Gegensätze in den Zeugenaussagen, die Harmlosigkeit der ihm vorgeworfenen Taten oder Äußerungen zu beweisen. Die Verhandlung war verwickelt und langdauernd.³⁵ Viele Zeugen wurden vorgeführt, ihre Identität festgestellt, wonach sie eingehend und detailliert befragt wurden. Sicherlich wurden die Sabbat-Verstöße, die Reinigung des Tempels, die Beschuldigungen gegen die Priester und Schriftgelehrten, der Vorschlag zum Abriß und Wiederaufbau des Tempels ganz besonders hervorgehoben. Wir können uns auch kaum vorstellen, daß die Sitzung vieler bejahrter Mitglieder viele Stunden lang ohne jede Pause ablief.

Wir müssen wohl annehmen, daß diese Sitzung im Hause des Kaiphas den ganzen Mittwoch über dauerte und endlich erfolglos zu werden schien. Man konnte Jesus keinen Tatbestand nachweisen, wegen dessen er nach jüdischem Gesetz verurteilt hätte werden können.³⁶ Es ist wahrscheinlich, daß der Angeklagte den Zeugen Fragen stellte, ihnen Irrtümer nachwies. Seine Freunde im Rat waren ihm dabei wohl behilflich. Jeder, der schon Zeugenaufnahmen erlebte, noch dazu im weitschweifigen Osten, muß wissen, daß dazu viel Zeit nötig war.

Am Ende, als Kaiphas sah, daß es nicht möglich war, Jesus ein tödliches Vergehen nachzuweisen, griff auch er zu Annas' Methode und wollte Jesus Äußerungen zur Sache entlocken.³⁷ Doch Jesus verweigerte die Antwort, wohl zu Recht, und vor dem Hohen Rat wurde er deswegen auch nicht weiter belästigt.

So stand die Verhandlung vor dem Scheitern, als Kaiphas sich zur letzten, nicht ganz ungefährlichen Beweisführung entschloß. Er wollte Jesus über seine Messias-Identität befragen. Vielleicht konnte seine bisher immer vermiedene offene Stellungnahme in dieser Frage den Rat gegen den Propheten aufbringen. So erhob er sich und fragte, er, der Hohenpriester des auserwählten Volkes: „Bist Du der Christus, der Sohn Gottes des Hochgelobten?“³⁸

³² Joh 12.42.

³³ Mt 26.57, Mk 14.53, Luk 24.34.

³⁴ Deut. 17.6.

³⁵ Mt 26.49, Mk 14.55.

³⁶ Mt 26.60, Mk 14.59.

³⁷ Mt 26.62, Mk 14.60.

³⁸ Mt 26.67, Mk 15.61.

Die Frage war nicht ungefährlich. Ein Teil des Hohen Rates hielt Jesus für einen Propheten und konnte auch seine Messias-Würde anerkennen. Es gab Meinungsverschiedenheiten, indem einige in Frage stellten, ob ein Prophet aus Galiläa kommen könne, wogegen andere betonten, daß ohne Gottes Macht keiner solche Lehren verbreiten und solche Zeichen tun könne. Wenn man aber Jesus als Messias anerkannt hätte, hätte man ihn nicht verurteilen können.

Andererseits konnten sie bisher wohl Jesus nicht glaubwürdig nachweisen, daß er sich offen als Messias erklärt hätte. In seinem intimen Kreis hat er das zwar bejaht, doch selbst seine Jünger davon abgehalten, solches zu verkünden. Auch über seine Wunder gebot er oft Schweigen, und den verjagten bösen Geistern erlaubte er nicht die Verkündung dessen, wer er sei.³⁹

So konnte eine offene Erklärung über seine Messias-Sendung den traditionellen oder feindseligen Teil des Rates gegen Jesus aufbringen, wenn dieses Bekenntnis an sich auch nicht strafbar gewesen wäre, wenn nämlich dessen Inhalt Wahrheit enthielt. Gotteslästerung, unnützer Gebrauch des Namens Gottes konnte nur eine falsche Behauptung sein.

Da also klar war, daß über Jesus im Hohen Rat verschiedene Meinungen bestanden, konnte die Aussage verschiedene Wirkung haben.⁴⁰

So meine ich, daß die letzte Frage des Hohepriesters: „Ich beschwöre dich beim lebendigen Gott: Sag uns: bist du der Christus, der Sohn Gottes?“ ein verzweifelter Versuch war, zu retten, was noch zu retten war. Und er hatte richtig gerechnet, auch mit Jesus, der auf eine offene Frage vor dem höchsten Gremium seines Volkes und in einem offiziellen Verfahren eine klare und eindeutige Antwort gegeben hat. Eine klare Antwort, die von demselben Gremium, gewandt in der Schriftauslegung, zur Erwartung des Messias erzogen, auch angenommen hätte werden können. Falls diese offizielle Annahme geschehen wäre, hätte Gott durch seinen anerkannten Sohn, den Erlöser, den neuen und ewigen Bund mit seinem Volk schließen können. Jesus antwortete also dem Hohenpriester: „Ich bin es. Zudem aber sage ich euch: Von jetzt an werdet ihr den Menschensohn zur Rechten des Allmächtigen sitzen und auf den Wolken des Himmels kommen sehen!“⁴¹

Sicherlich fiel Kaiphas ein Stein vom Herzen, als er diese Antwort vernahm. Endlich konnte er wenigstens auf die Stimmen der voreingenommenen, der peinlichen Schriftausleger, derer, die Jesus gedemütigt, beschämt und bedroht hatte, mit Sicherheit rechnen: so zeigte er (oder fühlte wahrlich?) Entrüstung, indem er sein priesterliches Gewand zerriß und ausrief: „Er hat Gott gelästert. Was brauchen wir noch Zeugen? Ihr habt ja seine Gotteslästerung gehört! Was dünkt euch?“⁴² Sie aber sprachen: Er ist des Todes schuldig.

Denen, die die Echtheit des Prozeßberichtes bezweifeln, gibt diese Stelle Anlaß zu verschiedenen Einwänden. Erstens durfte der Rat am Tage der Verhandlung kein Urteil fällen. Zweitens konnte er eindeutig kein Todesurteil aussprechen. Drit-

³⁹ Mt 16.20, Mk 7.36, 8.30, Lk 4.34, 41, 9.21, 36.

⁴⁰ Mt 16.13, Mk 8.27, Lk 9.18.

⁴¹ Mt 26.64.

⁴² Mt 26.66, Mk 15.24.

tens konnte jemand in einer Person nicht Zeuge und Richter im selben Verfahren sein. Doch auf alle diese Einwände gibt es annehmbare Erklärungen.

Die Sitzung des Hohen Rates am Mittwoch wollte Jesus nicht nach jüdischem Recht verurteilen. Sie wollten nur entscheiden, ob er für ihr Volk so gefährlich sei, daß man ihn den Römern zu Hinrichtung übergeben könne. Anscheinend war mit solch einem Verhalten, wenigstens anfangs, die Mehrheit nicht einverstanden, und sie war nicht dazu bereit, einen Juden den Römern auszuliefern. „Er ist des Todes schuldig“ bedeutete also bloß: Wir können ihn ausliefern, denn nach unserem Gesetz verdient er ohnehin die Todesstrafe als Gotteslästerer. An dieser Entscheidung hatte sie ihr eigenes Zeugnis nicht gehindert, da sie ja kein offizielles Urteil fällen mußten.

Ihre Entscheidung war auch nicht eindeutig. Joseph aus Arimathea,⁴³ aber wohl auch andere waren mit der Entscheidung (die ohnehin kein rechtskräftiges Urteil war) nicht einverstanden.

Aber den Evangelien ist auch zu entnehmen, daß die Entscheidung nicht am Abend der Verhandlung gefallen ist. Zweimal wird berichtet, daß der Rat gleich am Morgen – und das kann nur der Donnerstagmorgen gewesen sein! – entschied, Jesus dem Provinzvorstand zu übergeben.⁴⁴ Auch Lukas berichtet, daß dies am Morgen geschehen ist,⁴⁵ doch bei ihm steht nichts über den ersten Tag der Verhandlung. Er schreibt nur, daß an diesem Morgen Jesus noch einmal befragt wurde: Wenn du der Messias bist, sag es uns offen! Worauf er entgegnete: Auch wenn ich es euch sagen würde, würdet ihr dennoch nicht glauben; wenn ich euch fragen würde, so würdet ihr mir keine Antwort geben und mich nicht freilassen.⁴⁶

Daß Jesus von Kaiphas am Morgen zu Pilatus überführt wurde, bemerkt auch das Johannesevangelium, doch des weiteren zieht es die Verhandlungen vor dem Statthalter zusammen.⁴⁷

Alle diese Erwägungen beziehen sich jedoch schon auf Donnerstagmorgen. Am Mittwochabend ziehen sich die Mitglieder des Hohen Rates, je nach ihrem Gemüt fröhlich, verwirrt oder traurig, in ihre Häuser zurück und haben den Gefangenen im Gefängnis des Hohenpriesters zurückgelassen. Dort war er der Willkür der Schergen ausgeliefert. Diese waren dem Gefangenen feindlich gesinnt, da sie ja seinetwegen den ganzen Tag unter Waffen verbringen mußten, der sie auch etliche Male beschämt hatte und vor dem sie Furcht bezeigt hatten. Die erste längere Zeit der Leiden Christi beginnt hier, wie mehrere Quellen übereinstimmend berichten. Man schlug auf ihn ein, man peinigte und verhöhlte ihn, diesen übermütigen Propheten!⁴⁸ Nach Matthäus und Markus nahmen an dieser Insultation auch Mitglieder des Rates teil, nach Lukas die Wache.⁴⁹ Der gequälte Gefangene verbrachte die Nacht von Mittwoch auf Donnerstag im Kerker des Kaiphas.

⁴³ Lk 23.51.

⁴⁴ Mt 27.1, Mk 15.1.

⁴⁵ Lk 23.66.

⁴⁶ Lk 22.67-68.

⁴⁷ Joh 18.28.

⁴⁸ Mt 26.67, Mk 15.65, Lk 22.63.

⁴⁹ Mt 26.67, Mk 15.65, Lk 22.63.

Am Morgen des Donnerstag ließ Kaiphas Jesus vor den Statthalter Pontius Pilatus führen. Vorher mußte die Entscheidung noch formell gefällt werden. Auch die vor dem Statthalter anzuwendende Taktik war wohl zu besprechen. Daß die Römer Jesus hinrichten, weil er behauptete, Gottes Sohn zu sein, war unwahrscheinlich. Auch wenn er riet, den Tempel abzutragen, um den Wiederaufbau zu ermöglichen, konnte dies nicht ernstlich von ihnen als Kapitalverbrechen gewertet werden.

Pilatus war, wie alle Römer, wohl kein Frühaufsteher und beeilte sich auch nicht besonders, den ihm eher verhaßten Juden zur Verfügung zu stehen. So hat diese Verhandlung vor dem Statthalter kaum in den frühen Morgenstunden begonnen.

Die Juden haben sich eine dreifache Anklage zusammengestellt: Dieser da verführt und wiegelt unser Volk auf. Er lehrt, daß man dem Kaiser keine Steuer zahlen muß. Er nennt sich Messias-König.⁵⁰ Sie haben anscheinend allerdings erwartet, daß der Statthalter der Sache nicht näher nachgehen wird, und gehofft, daß Pilatus, ohne die Sache gründlich zu untersuchen, die Exekution anordnen wird. Auf seine Frage, was die Klage sei, antworteten sie zuerst ausweichend: „Wenn dieser kein Verbrecher wäre, hätten wir ihn dir nicht ausgeliefert.“⁵¹ Als der Statthalter aber erwiderte, sie sollen ihn nach ihren eigenen Gesetzen verurteilen, entgegneten sie: „Wir dürfen niemand hinrichten.“ Das stimmt. Etliche Provinzen, sonst nach heimischem Recht richtend, mußten bei Todesstrafen die Einwilligung der römischen Behörde einholen.

So wurden die Kläger in ihrer Erwartung enttäuscht. Gewisses Rechtsempfinden hatte Pilatus als Römer sicher. Auch hatte er Wind bekommen, daß man ihn zum Justizmord bewegen wolle. (Er wußte, das sie ihn aus Neid überliefert hatten.⁵²) So hat er Jesus in Sachen des einzig stichhaltigen Verdachtes, seines Königtums, verhört.

Wieder antwortete Jesus eingehend und verteidigte sich mit Erfolg: er hat und beansprucht keine königliche Macht. Kein Heer kämpft für ihn. Es gibt in der Welt kein Königtum, das seines ist. „Ich bin gekommen, um für die Wahrheit Zeugnis abzulegen.“⁵³ Es gelang ihm, Pilatus von seiner Unschuld zu überzeugen.

Damit waren die Kläger jedoch unzufrieden. So setzte Pilatus das Verhör fort.⁵⁴ In dessen Verlauf erhoben die Mitglieder des Hohen Rates immer neue Anklagen, wohl auch ohne Beweise. Jesus erwiderte auf diese Anklagen gar nichts, ihn bewegten diese Verleumdungen nicht.⁵⁵ Auch Pilatus hat sich über seine Haltung gewundert. Jesus hatte sicher erwogen, daß alle diese Vorwürfe gegen ihn nicht zu einer Verurteilung ausreichten. Am Ende blieb der Legat dabei: Ich finde keine Schuld an diesem Menschen!⁵⁶

Die Ankläger beginnen von neuem: Er bringt das Volk in Aufruhr dadurch, daß er im ganzen Judenlande lehrt, von Galiläa an bis hierher! Pilatus hofft eine Lö-

⁵⁰ Mt 27.11, Mk 15.2, Lk 23.2.

⁵¹ Joh 18.30.

⁵² Mk 15.9.

⁵³ 18.37.

⁵⁴ Mt 27.12, Mk 15.5, Lk 23.5.

⁵⁵ Mk 15.3.

⁵⁶ Lk 23.4.

sung gefunden zu haben: Als er hörte, er sei Galiläer, schickte er ihn zu Herodes, der sich in jenen Tagen gleichfalls in Jerusalem aufhielt.⁵⁷

Auch bei sehr knapper Rechnung mit der Zeit, mußte diese erste Verhandlung vor Pilatus den Vormittag des Donnerstages ausfüllen. Irgendwie mußte auch die Überführung organisiert werden. Irgendeine Nachricht sollte dem Tetrarchen mitgegeben werden. Herodes war zwar an Jesus interessiert, aber daß er die Sache auf die Minute begonnen hätte, ist unwahrscheinlich. Auch er mußte sich die Anklagen anhören. Ingeheim hoffte er, einige Wunder zu erleben, die ihn amüsieren würden. So richtete er an Jesus viele Fragen. Dieser aber antwortete ihm nicht, da er es nicht für nötig hielt, auf die unbewiesenen Klagen zu reagieren.⁵⁸ Zuletzt verhöhnten der Tetrarch und sein Gefolge den stummen Propheten, legten ihm festliche Gewänder an und schickten ihn zu den Römern zurück. Das hatte wohl den Nachmittag in Anspruch genommen und Pilatus beschäftigte sich an diesem Tag nicht mehr mit der Sache. Donnerstagnacht blieb Jesus also in Pilatus' Gefängnis.

Im Hause des Hohenpriesters wartete der Verräter außer sich auf die heimkehrenden Ratsherren: Ich habe gesündigt, ich habe unschuldiges Blut verraten! Doch sie erwiderten, das gehe sie nichts an. Da warf er das Geld hin, entfernte sich und verübte Selbstmord. Falls, wie das Evangelium schreibt, die Ratsherren die Sache noch besprachen, war das sicher nicht am Freitagabend – aber auch wenn die später geschah, hatte ihr Treffen mit dem Verräter sicher noch am selben Abend stattgefunden.⁵⁹

Dem entsprechen die Quellen, die behaupten, daß Pilatus die Juden sich neuerlich versammeln ließ.⁶⁰ Das war am Morgen vor dem Feiertag (am Freitag), und darum gingen die Juden nicht mehr in das Haus des Statthalters, sondern er kam zu ihnen in den gepflasterten Hof.⁶¹ Auch die überbrachte Botschaft von der Gemahlin des Pilatus weist auf eine inzwischen abgelaufene Nacht hin.⁶² Pilatus hatte inzwischen eine für ihn passende Lösung gefunden, indem er Jesus durch die Volksmassen retten wollte, die ihm ja vor einigen Tagen geschlossen zugejubelt hatten. Doch sein Einfall trug keine Frucht. Die mit Jesus fühlten, blieben an diesem Tag anscheinend eher fern, fern von der bewaffneten Macht. Dagegen kamen viele zusammen, Soldaten, Handelsleute, Bankiers, Beamte, deren Interessen der seltsame Prophet des öfteren entgegengetreten war. So sammelte sich vor Pilatus eine Schar, die auf seine Frage über die Freilassung eines Gefangenen nicht Jesus wählte, den frommen Prediger, sondern Barabbas, den als Helden verehrten Räuber.⁶³

Da sein Rettungsplan fehlgeschlagen war, eröffnete Pilatus ein neues Verhör. Man spürt die Unsicherheit: Er sucht beim Gefangenen einen Anhaltspunkt für seine Verurteilung oder Freisprechung.⁶⁴ Jesus jedoch will auch ihm keine Anhaltspunkte

⁵⁷ Lk 23.6–7.

⁵⁸ Lk 23.9.

⁵⁹ Mt 27.3, Apg 1.17.

⁶⁰ Mt 27.17: als sie versammelt waren, Lk 23.13: Pilatus ließ darauf die Oberpriester und das Volk zusammenrufen.

⁶¹ Joh 18.28.

⁶² Mt 27.19.

⁶³ Mt 27.20, Mk 15.6, Lk 23.17, Joh 19.39.

⁶⁴ Joh 19.12.

gegen sich geben. Diesmal antwortet er auch dem Statthalter nicht. Am Ende entscheidet sich der Römer, den Gefangenen freizulassen. Doch die Gegenpartei widersteht weiter, auch als er seine Hände in Unschuld wäscht.⁶⁵ Sie spielen ihren stärksten Trumpf aus: „Wenn du diesen freigibst, dann bist du kein Freund des Kaisers: jeder, der sich einen König nennt, lehnt sich gegen den Kaiser auf!“⁶⁶

Pilatus wußte wohl, daß Jesus sich nicht zum König aufspielte. Aber er wußte auch, daß Rom weit von Jerusalem entfernt ist und dort anders verleumdende Nachrichten klingen. Tiberius und Seianus waren für Nachrichten über übles Verhalten des amicus Caesaris besonders empfänglich. Nun ging es nicht mehr um Gerechtigkeit, nicht einmal nur um die Ruhe in der Stadt, sondern seine Karriere stand auf dem Spiel.

Jedoch wollte er noch einen, freilich psychologisch falschen, Versuch unternehmen, um den Gefangenen vor dem Tod zu retten: er appellierte an das Mitgefühl der Menge. Er übergab Jesus der römischen Kohorte zur Geißelung.

Die Soldaten haben daraufhin den Gefangenen auf römische Weise ausgepeitscht. Als Jesus aus ihren Händen mit Dornenkrone, im roten Mantel, blutüberströmt und halbtod vorgeführt wurde, war er nicht mehr die Persönlichkeit, die mit Würde die Anklagen zurückwies, sondern ein verhöhntes, gequältes, unglückliches Opfer. Pilatus zeigt ihn auch mit einem solchen Unterton: „Seht da den Menschen!“⁶⁷ als wolle er sagen: Ist eure Rache denn jetzt gesättigt?! Doch war seine Menschenkenntnis falsch. Wenn in der Menge noch solche waren, die an Jesus glaubten, fühlten sich auch diese jetzt enttäuscht und machten ihn dafür verantwortlich. Die anderen aber schrieten um so lauter: Kreuzige ihn! vermischt mit dem Ruf: wir haben keinen König, nur den Kaiser!

Die Verantwortung des Pilatus galt der Erhaltung des Friedens in der Provinz. Jerusalem war voll von Leuten. Der Lärm wuchs stetig.⁶⁸ Die Sache war nicht aufzuschieben. Einen Fremden der Sicherheit der Republik zu opfern, schien kein allzu hoher Preis. So opferte er ihn, schickte ihn ohne besonderes Urteilsprechung, mit einer magistratischen Entscheidung (*coercitio*) in den Tod.

Nach römischer Staatsräson war die Entscheidung begründet, da sie dem Frieden diene: *salus rei publicae suprema lex*. Für solchen Zweck konnte der Statthalter auch das Gesetz übertreten, doch ein Provinzler war durch das römische Strafrecht auch nicht geschützt. Weniger korrekt, wenn auch verständlich, scheint das entscheidende Motiv zu sein, die Furcht vor einer verleumderischen Anklage beim Kaiser. Jedenfalls wählte er statt der sowieso für ihn relativen Gerechtigkeit das anscheinend Zweckmäßige und ließ den Wunsch des Hohen Rates ausführen, ohne ein regelrechtes Urteil in der Sache zu fällen. Grund war, daß man ihn den König der Juden nannte.

Die Vollstreckung gehört nicht mehr zum Prozeß, nur als Folge desselben – vorhergesehen, gefürchtet und doch folgsam getragen. Der Wille des Vaters war nicht die Kreuzigung, sondern sein Wille war, daß der Sohn ganz Mensch werde und als solcher die Verkündung der Frohbotschaft mit allen ihren Folgen auf sich nehmen

⁶⁵ Mt 27.24.

⁶⁶ Joh 19.12.

⁶⁷ Joh 19.5.

⁶⁸ Mt 27.24, Lk 23.23.

solle. Der Sohn wurde uns gleich, unsere Gesetze hingen über ihm, die Fehlritte, Sünden, Starrsinnigkeit und der Unglaube der Gesellschaft wurden von ihm angenommen, getragen, bis zum Kreuz. Dadurch, durch diesen Anteil am Menschen schicksal erlöste er seine Brüder und Miterben für immer, alle Tage die Frohbotschaft der Erlösung verkündend, die seinerzeit nur ein kleiner Teil der Zeitgenossen ohne das Kreuzesopfer zu hören vermochte.

Gewidmet sei dieser Gedankengang dem Vetter und treuen Freund seit 70 Jahren – verbunden sowohl in Liebe zur Antike als auch im Glauben an die Frohbotschaft ...

PPKE
Juristische Fakultät
H-1088 Budapest, Szentkirályi u. 30.

INSTRUCTIONS FOR AUTHORS

Acta Antiqua publishes original research papers, review articles and book reviews in the field of ancient studies. It covers the field of history, literature, philology and material culture of the Ancient East, the Classical Antiquity and, to a lesser part, of Byzantium and medieval Latin studies. Papers are accepted on the understanding that they have not been published or submitted for publication elsewhere and that they are subject to peer review. Papers accepted for publication by the editorial board are subject to editorial revision. A copy of the Publishing Agreement will be sent to authors of papers accepted for publication. Manuscripts will be processed only after receiving the signed copy of the agreement.

Permissions. It is the responsibility of the author to obtain written permission for quotations, and for the reprinting of illustrations or tables.

Submission of manuscripts

Acta Antiqua prefers electronic submission of manuscripts. Manuscripts should be sent on floppy discs using Word for Windows 7.0, 6.0 or 2.0 wordprocessor package in Microsoft Windows '95 or Windows 3.1 system to the editor-in-chief's address: Piarista köz, H-1052 Budapest.

Presentation of manuscripts

Manuscripts should be written in clear, concise, and grammatically correct English, French, German, Italian, Latin or Russian.

Title page. The title should be concise and informative. This is preceded by the first name(s) and surname of the author(s). The name of the institution the author works at and the exact mailing address of the author should be given at the end of the paper.

Authors are requested

- to use footnotes to be typed at the end of the study;
- not to give bibliography at the end of the paper and to refer to it, but to quote works in the footnotes;
- not to write op. cit. and the like, but to give the number of the footnote where the work was first mentioned in round brackets after the name of the author, then the page(s) referred to, e.g., Smith (n. 12) 18–21;
- when referring to books or cyclopaedias, to give the number of the volume quoted in Roman numerals;
- when referring to cyclopaedias, to arrange data as follows: name of the author, comma, title of the cyclopaedia (abbreviated, if possible), number of volume, comma, number of pages or column(s), comma, s.v. title of the article, e.g. Ed. Schwartz, RE I, 1894, 2868, s.v. Apollodoros;
- when referring to papers in periodicals, to arrange data as follows: name of the author, comma, title of the paper, colon, title of the periodical abbreviated as in *l'Année Philologique*, number of the volume quoted in Arabic numerals, comma, year of publication, comma, number of pages from-to (avoid, please, references, like 125 ff. or passim), e.g. J. Harmatta, *The Language of the Southern Sakas: Acta Ant. Hung.* 32, 1989, 299–307;
- when quoting Greek and Roman authors, collections of fragments, papyri, etc., to use the abbreviations of Liddell–Scott–Jones and of Oxford Latin Dictionary, resp.;
- not to give long titles to the articles, if possible;
- to return proofs corrected as soon as possible. If the editors do not receive sheets within a reasonable time, the text will be corrected on the basis of the manuscript, but they decline all responsibility for mistakes due to the original manuscript.

